THEOLOGICARVM

IN QVIBVS PVGNANTES SENTENTIAE referuntur, potiores difficultates elucidantur, & responsiones ad argumenta Scoti reijciuntur.

QVARTA PARS.

Opus non modo vtriusque Scholæ professoribus, verum etiam præclaris ingenijs apprime vtile, & necessarium.

SVPERIORVM PERMISSV ET PRIVILEGIO.



VENETIIS, M DC XVII.

Apud Ioannem Guerilium.

ILLVST.[MO] ET REVER.[MO] D. D. FR. FRANCISCO GONZAGÆ

MANTVANORVM EPISCOPO, STIANI, Sacriq; Romani Imperij Principi, ex Generali Miniſtro totius Ordinis Fratrum Minorum aſſumpto, patronoq; ſuo colendiſsimo.

FRATER BARTHOLOMAEVS CIMARELLVS a Corinalto, ex eodem ordine de Obſeruantia, Prouinciæ Marchiæ Pater, & Theologus indignus, S. P. D.

COGITANTI mihi, Illuſtriſs. & Reuerendiſs. Præſul, cui hanc quartam Controuerſiarum partem Reuerendiſſ. alterius ſimul atque doctiſſimi viri Fratris Ioannis Radæ Epiſcopi Tramenſis ex eodem Ordine noſtro aſſumpti, & a me nunc typis mandatã dicare deberem: Quippè illicò tu ſolus mihi digniſſimus occurriſti, & eodem ictu temporis, ſe ſe tibi obiecto obuiam fuit aſſenſus, executionique mandauit. Verè rationi conſentaneum eſt, tibi digniſſimo Epiſcopo Franciſcano alterius coepiſcopi, & confratris tui deberi opus, Minoritæ minorum maiori, doctoris tibi viro doctiſſimo. Tu enim omnium virtutum ornamentis cælitus es condecoratus. Tu de bonis literis benemeritus. Tu poſtquã ad noſtræ Religionis omniũ Patrum

ILLVST.MO ET REVER.MO D.
D. FR. FRANCISCO
GONZAGÆ

MANTVANORVM EPISCOPO, STIANI,
Sacriq; Romani Imperij Principi, ex Generali
Miniſtro totius Ordinis Fratrum Minorum
aſſumpto, patronoq; ſuo colendiſsimo.

FRATER BARTHOLOMAEVS CIMARELLVS
a Corinalto, ex eodem ordine de Obſeruantia, Prouinciæ
Marchiæ Pater, & Theologus indignus,
S. P. D.

COGITANTI mihi, Illuſtriß. & Reuerendiß. Præſul, cui hanc quartam Controuerſiarum partem Reuerendiſſ. alterius ſimul atque doctiſſimi viri Fratris Ioannis Radæ Epiſcopi Tramenſis ex eodem Ordine noſtro aßumpti, & a me nunc typis mandatã dicare deberem: Quippè illicò tu ſolus mihi digniſſimus occurriſti, & eodem ictu temporis, ſe ſe tibi obiecto obuiam fuit aßenſus, executionique mandauit. Verè rationi conſentaneum eſt, tibi digniſſimo Epiſcopo Franciſcano alterius coepiſcopi, & confratris tui deberi opus, Minoritæ minorum maiori, doctoris tibi viro doctiſſimo. Tu enim omnium virtutum ornamentis cælitus es condecoratus. Tu de bonis literis benemeritus. Tu poſtquã ad noſtræ Religionis omniũ Patrum

totius fere orbis in celeberrimo Parisiorum nostrorum Chordigerorum magno Conuentu vnanimi consensu in vniuersi nostri magni ordinis summo omnium applausu in Generalem, Pastorem, Gubernatorem, Defensoremq; acclamatus fuisti? Quo in munere, Bone Deus, per octo annorum curricula, qua prudentia hunc gregem vniuersum tuum Franciscanum gubernasti? Qua solertia in rebus gerendis processisti? Qua Religione, & exemplo, verbo, & opere te præbuisti? Quo pectore Franciscanam, & Religiosam libertatem defensasti? Quantum illi profuisti? enarrat, enarrabitq; vniuersa nostra Religio, celebrant, admiranturq; Principes, quorum oculi, tamquã diuinum numen vsq; hodie ad te videntur esse conuersi. Hisce accedit pia benignitas, benigna mansuetudo, incorrupta iustitia, animarumq; zelus. Sed numquid cæli astra numerare potero? Quid mirum igitur, si Philippus ille secundus Hispaniarum, Indiarumq; Rex potentissimus, Regumq; prudentissimus, Te Episcopum Cephaludanum designauit? Deinde ad Ticinensem destinauit? Demum Guiglielmus ille tuus Mantuanorum Dux optimus ad istam, cui præes, Mantuanum Ecclesiam, Te voluit, & rapuit? Et quid hisce in oneribus subeundis gessisti? Qualem Episcoporum ideam te præbuisti? Et maxime in admirabili in pauperes, infirmos, egenosq; pientissima largitate, larga liberalitate, ne dicam profusa prodigalitate, te vnicum ostendisti, longè, lateq; fama peruolat; nec deerunt, forsitanq; non desunt, qui vitam tuam illibatam, præclaros mores, reliquaq; tua optima facinora voluminibus, teque veri Pastoris veram imaginem, veritate, amoreq; compulsi, nouis characteribus posteris scribent, linquentq; Demum, ne ingrati animi nota adurar, hoc tibi signum, signum quidem paruum, hoc libello tuo nomini ostendo. Paruum quidem dixi, respectu maioris a me tibi debiti,

dum

dum eos nostri ordinis Chronicorum libros in octo tomos distributos, si mihi vita Comes fuerit, quos exarandos, componendos, ordinandosque magno quippè sudore, & algore, tuo nomini dicare intendo. Accipe igitur hilari, benignoque tuo animo, quo soles, libellum hunc, quem Frater Bartholomæus idem tibi dat, donat, dicatque, & sicut tua gratia, maximi amoris signa mihi ostendisti, vt prosequaris, & diligas quæso, sat enim mihi solus amor. Vale.

INDEX
CONTROVERSIARVM QVAE IN HAC QVARTA PARTE PERTRACTANTVR.

CONTROVERSIA PRIMA.

De Sacramentis.

CONTROVERSIA II.

De Sacramentorum Efficacia.

CON-

CONTROVERSIA III.

De Sacramentorum Causalitate.

CONTROVERSIA IIII.

De requisitis ad Baptismum ex parte ministri, & suscipientis.

CONTROVERSIA V.

De Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento.

CONTROVERSIA VI.

CONTROVERSIA VII.

CONTROVERSIA VIII.

CONTROVERSIA IX.

CONTROVERSIA X.

CONTROVERSIA. XI.

CONTROVERSIA XII.

De Beatitudine.

CONTROVERSIA XIII.

De appetitu in ordine ad beatitudinem.

CON-

CONTROVERSIA XIV.

CONTROVERSIA XV.

CONTROVERSIA XVI.

Finis Indicis Controuerſiarum.

INDEX
RERVM ET SENTENTIARVM
NOTATV DIGNARVM QVAE IN
hac quarta parte Controuersiarum
passim occurrunt.

A

Acci-

Bea-

C

Causa

Cha

D

De-

E

Fatuum

F

G

H

I

L

M

Mu-

Panis

Sacra-

Sacra-

Sub-

Ver-

Finis Indicis Rerum Notabilium.

CONTROVERSIARVM THEOLOGICARVM INTER S. THOMAM, ET SCOTVM, Super Quartum Sententiarum Librum.

QVARTA PARS.

CONTROVERSIA PRIMA DE SACRAMENTIS.

An hæc sit definitiua ratio Sacramenti, scilicet inuisibilis gratiæ, visibilis forma.

PARS negatiua probatur, quia si Sacramẽtum est forma, vel gratia, est illa, quæ est altera pars cõpositi, aut forma exemplaris; sed nullo istorum modorum potest dici forma, ergo asignata Sacramenti definitio non est bona. Consequentia est bona cum maiori vera; minor probatur, quia Sacramentum non est pars gratiæ, vt forma ipsius dici possit, nec imitatur Sacramentum, tamquã quid ab eo exemplatum, nec participat ipsum, ergo nec est forma primo modo, nec secundo: nam si primo modo esset forma, necessario esset Sacramẽtum pars gratię, quod absurdissimum est, cum gratia sit quid spirituale, & permanens, Sacramentum vero sit quid sensibile, & successiuum. Si vero secundo modo esset forma, cum exemplatũ imitetur exemplar, & ipsum participat, gratia imitaretur, & participaret Sacramentum, quod quã alienum sit à veritate ex se intueri, & patere potest, ergo Sacramentum nullo modo est gratiæ forma, & consequenter male definitur, quod sit forma gratiæ inuisibilis.

Secundo. Vnius rei vnica tantum est definitio, sicut est vnica essentia, quæ per definitionem explicatur, sed Sacramento assignantur aliæ definitiones præter istam, nam August. 10. de Trin. cap. 5. definit Sacramentum, quod sit sacræ rei signum, & Mag. 1. dist. 4. alias Sacramẽti definitiones adducit, ergo vel ista non est bona definitio, vel aliæ sunt explodendæ, tamquam insufficientes, quod auctoritati grauissimorum authorum eas tradentium derogat.

Tertio. Definitio non est bona, nisi entis, quod per se est vnum ex Arist. 7. Met.

7.Met.t.16. sed sacramētum non est p se vnū, ergo sacramenti nō est dif fi nitio bona. & consequētia tenet cum maiori vera; minor probatur, quia iuxta Aug. super Ioan. hom.4. exponitur 1. q. 1. cap. Sacramentum constat ex verbis & elementis, accedit enim verbū ad elementum, & fit sacramentū; at verbum & elementum nulla ratione vnum efficere queunt; ergo sacramentum non est per se vnum.

Quarto. In quibusdam sacramentis non inuenitur signum visibile, quia in ipsis nō est nisi verbum, quod non est signum visibile, sed audibile tantum, vt in sacramento matrimonij & pœnitentiæ; ergo male dicitur in sacramenti diffinitione, quod sit visibilis forma.

Quinto. Sacramentum potius est in genere causæ, quam in genere signi; ergo male additur in eius diffinitione illa particula formæ, quæ signū significat. Cōsequētia est bona, antecedēs probatur, quia sacramentū videtur dici à sacrando, sicut medicamentum à medicando, sed hoc magis videtur ad rationem causæ quā signi pertinere; ergo potius per causam quam per signum debet diffiniri sacramētum. Et confirmatur, quia videtur sacramētum aliquid occultum significare, iuxta illud Iob. 12. sacramentum legis abscondere bonum est: & ad Ephes. 3. quę sit dispensatio sacramēti absconditi à seculis æternis in Deo ergo non habet rationē signi, quod præter speciem, quam ingerit sensibu, sfacit aliquid aliud in cognitionem venire, quia signum est quid patens sensibus, & suum significatum manifestās.

In hac controuersia sic procedam, primo inquiram de quęsito principali: secūdo vtrum res & verba, quę sunt materia & forma sacramentorum, sint partes componentes sacramentum; tertio vtrum cuiuscumq; legis à Deo datæ debuerit institui aliquod sacramentum; vltimo ad rationes in principio controuersiæ positas.

ARTICVLVS I.

An hæc sit ratio diffinitiua sacramenti, inuisibilis gratiæ visibilis forma.

De hac re disputant Doctores in 4. d. 1. S. Thom. 3. par. q. 60. in 6. articulis primis rationem sacramenti inquirit; Scotus eā exactissime pertractat inter omnes; & primo inuestigat, cuius rei possit esse diffinitio, vnica diffinitionis distinctione præmissa, nam alia, inquit, est diffinitio quid nominis, alia diffinitio quid rei. Prima est, quę explicite importat illud, quod importatur implicite & confuse per nomē. Secūda est illa, quę rei essentiā & quidditatem explicat & significat: prima potest esse entis & non entis, quia cuiuscumq; entis, siue non entis, quod potest concipi & significari, potest esse aliqua ratio noīs, quę explicat distinctè & explicite id, quod importat implicitè & cōfuse, quæ ex reddendo rationem diffinitionis diffinitio dici potest; sic impossibilia diffiniri possunt, vt Chimæra, quia id q̄d Chimæra implicite importat, potest per rationem quid nominis distinctè explicari. Secunda vero diffinitio quid rei cū sit ratio verum esse significans, iuxta Aris. primo Top. c. 4. nō est quęcunq; ratio nominis, sed ratio, per quam distinctè indicatur verum quid rei, seu vera quidditas & essentia rei: quocirca vt alicuius possit esse hæc ratio & diffini-

finitio quinq; conditiones debent ei cõuenire. Prima, quod ſit ens, quia nõ entis non eſt diffinitio, ſiue non ens accipiatur pro impoſsibili cuius partes includunt contradictionem, nec abſq; ea continere poſſunt, vt Chimęra; ſiue ꝑ negatione pura, ſiue pro priuatione, quia non ens nõ habet quid, quod per diffinitionem explicari poſſit. Secunda conditio eſt quod ſit per ſe vnũ, ſiue ſit ſimplex, ſiue compoſitum, vt homo, id autem dicitur per ſe vnum ſecundum compoſitionem, qđ diffinitione exprimi poteſt, quod cõponitor ex per ſe actu, & per ſe potẽtia, vt ſpecies quæ ex genere, quod rationem per ſe potentiæ induit; & ex differẽtia, quæ rationem per ſe actus importat; vel ex materia per ſe, & forma per ſe, ſicut homo conſtat ex corpore & anima, quæ cum ſint per ſe actus, & per ſe potentiæ, vnum per ſe efficiunt: ex quo infertur, quod diffinitio quid rei non eſt entis per accidens, vt hominis albi; nec alterius qđ non ſit per ſe vnum, ſed per accidens; nec entis, quod non habet conceptũ niſi ſimpliciter ſimplicem, vt in quarta cõditione dicemus. Iſta autem vnitas ad rem definibilem requiſita non impedit, quod diffinitum aliquod includat tamquam terminum ſuæ dependentiæ, vt accidens includit ſubiectum, vel ſicut aliquid ſimul eſt ſecũ natura, vt relatiuum includit correlatiuum; ſed ſolum prohibet, quod nihil includatur tamquam per ſe pars in ipſo, quod non ſe habet ad aliud in eodem, ſicut per ſe actus ad per ſe potẽtiam, vel e conuerſo; Itaq; licet res includat aliud tamquam terminum ſuę potentiæ, vel tamquam correlatiuũ, non ob id ratio rei diffinibilis excludenda eſt ab ea, nam ſicut hoc ab ea non excludit rationem per ſe vnius: patet enim, etſi correlatiuũ includat conceptum, tamẽ eſt per ſe vnum, & ſimiliter accidens etſi ſubiectũ requirat tamquam terminum ſuæ dependentiæ, eſt etiam per ſe vnum, ita nec ab ea excludit rationem rei diffinibilis; vnde nec correlatiuum, nec ſubiectum quorum primum in diffinitione ſui correlatiui; ſecundum vero in diffinitione accidentis collocetur, ea à diffinitione excludũtur, quia hęc tamquam additamenta in eorum diffinitionibus collocant, non vero tamquam quid ad eſſentiam rei diffinitæ pertinens. Tertia conditio eſt, quod ſit ens reale, cuius eſt proprie quidditas & eſſentia, quia proprie quid, ſicut & ens, non competit niſi enti reali, vt patet 8. & 7. Met. t. 1. & 6. Ex quo infero entis rationis non eſſe proprie diffinitionem, quia eſt ens diminutũ, cuius proprie non eſt quid; per ens autem rationis nõ intelligimus, quod eſt primo in intellectu obiectiue, quia ſic vniuerſale quodlibet eſſet in anima, cuius tamen eſt deffinitio; Nec illud quod eſt in intellectu ſubiectiue, ſic enim intellectio & ſcientia ſunt in anima, quæ tamen ſunt formæ reales & in genere qualitatis, quarum eſſe poteſt diffinitio, quia habent vnum quid: ſed intelligimus ens in primo cõſiderato, vt ſic, quod vere eſt ens rõnis ſeu relatio rõnis, quia nihil habet præciſe eſſe in conſiderato, vt cõſiderato, niſi ens rõnis. Ex quibus collige, aliqđ tripliciter poſſe eſſe in anima: primo ſubiectiue, ſicut ſciẽtia & intellectio, & huiuſmodi ens eſt ens reale: ſecundo modo ſubiectiue, tamquam in primo conſideratũ, ſeu conſiderandum, ſicut ſunt in anima duæ intentiones: tertio tamquam ſecundo conſiderandum

dum, & sub hac ratione acceptum, & sic in anima sunt duæ intentiones, quæ vere sunt entia rationis, quæ in primis quatenus consideratis habent esse. Quarta conditio, quod habeant conceptum nō simpliciter simplicem, determinantem s. & determinabilem, quia cum diffinitio ex Aris. 8. Met. c. 3. sit oratio longa exprimens quid & quale rei diffinitæ, necesse est, quod de diffinito possint plures cōceptus formari, quidditatiuus s. et qualitatiuus, per quos distinctè in diffinitione explicetur, quod per nomen cōfuse importatur; Ex ijs collige, duplicē esse conceptum in via Scot. alterum simplicium, qui in plures conceptus resolui potest, vt homo in cōceptum animalis, & in conceptum rationalis; conceptus vero simpliciter simplex est, qui in plures couceptus non potest resolui, vt conceptus entis est vltimus differentiarum. Quinta conditio entis diffinibilis est, quod sit vniuersale, vnde rei singularis diffinitio esse nequit, si daretur necessario aliquid quod ad rationem quidditatis nō pertineret explicaret, diceret enim differentiam eius indiuidualem, quę extra quidditatem ex ijs sequitur, quod diffinitio proprie est entis positiui per se vnius compositi realiter, vel quantum ad conceptus vniuersales.

Secundo obserua, cognitionem si est, & quid est, quæ ad diffinitionem præsupponuntur, esse inter se ordinatas, cognitio namque si est, præcedit cognitionem quid est, prius enim de subiecto vel de diffinito cognoscēdum est an sit, quam quid sit; non quidem quod habeat actualem existentiam, alioquin demōstratio, cuius medium est diffinitio, non posset haberi de non existente, cuius oppositum vult Philosophus primo Post. c. 1. et 2. & 7. Met. sed quod ei non repugnet esse in re & in effectu, sicut aīali antequam produceretur, non repugnabat esse à parte rei, sed conceptui eius obiectiuo poterat correspōdere aliquid verum reale, sicuti materia est a parte rei, quod Chimæræ repugnat; rationi enim Chimæræ, quæ per nomen ęius importatur, prorsus repugnat, quod aliquod tale à parte rei correspōdeat: præsupponitur ergo cognitio an est ad cognitionem quid est, quia priusquam de re præcognoscatur quid sit, necessum est, præcognoscere sibi non repugnare, esse in re & in effectu, si sit ens reale.

Sed obijcies: a causatis ergo de secūdis intētionibus nulla potest dari diffinitio, quia repugnat eis à parte rei esse: & id ipsum erit dicendū de quouis rationis ente; Respōdeo, quod proprie habere esse solum enti reali competit, & similiter non repugnantia ad habendum huiusmodi esse; cæterum eo modo, quo secundæ intentiones possunt habere esse possunt & habere diffinitionem; ad quam cognitio an est, præsupponitur, priusquā intentiones ab intellectu causentur, vt sint in actu in intellectu obiectiue habent non repugnantiam ad tale esse, & sic cognitio an est, eorum præsupponitur earūdem cognitioni quod est, non enim sunt sicut entia impossibilia, quæ rationes in se falsas & repugnantes habent, quib. repugnat quod cumq, esse: & quamuis secundæ intētiones non possint poni extra intellectum, vt genus, v.g. si secundo intentionaliter sumatur, nequit extra intellectum esse. Cæterum obiectiuo conceptui, cui applicetur, & quod dicitur & effertur denominatiue, cuius modi

est

est natura generica primæ intentionis, nō repugnat a parte rei quod sufficit vt de ea vtraque posset dari diffinitio; id ipsum dicēdū est de sacramēto sumpto secūdo intentionaliter, ipsi .n. secundum quod est secunda intentio, repugnat habere esse extra animam; cæterum id, de quo denominatiue dicitur, est tale quod sibi à parte rei esse minime repugnat, vt statim patebit. Quod vt melius percipias, sit

Tertium notabile quod sacramētū bifariā sumi pōt: primo ꝓ se significato, secundo ꝓ cōnotato: vel clarius pro significato formali, scdo pro significato materiali, vel vsitatius formaliter, & materialiter. Sacramentum primo modo est signū ex diuina institutione efficaciter significans gratiam vel effectum Dei gratuitum, sicq; solum dicit relationem in concreto signi adsignatum, quæ denominat secum materiale, sicut sacramētum baptismi denominat ablutionem corporis cum vera verborum forma, & sicut genus secundo intētionaliter acceptum denominat animal, colorem, & cæt. Diffinitur autem sacramentum sumptū pro formali, cuius diffinitio dicitur denominatiue de materiali subiecto eius, vt de ablutione, speciebus sacramentalibus; sicut in diffinitione generis id quod primo & p se diffinitur, est secūda intentio; id vero de quo prędicatione exercita denominatiua dicitur est prima intentio: quidditatiue quidem diffinitio generis competit generi secundo intentionaliter sumpto, & in concreto, cui prædicatione significata competit prædicari de pluribus differentibus specie in quid, denominatiue vero cōpetit primę intentioni, vt animali, colori & similibus; animal enim dicitur de pluribus differentibus specie in quid, licet, hoc quod est prædicari quod secundam intentionem dicit, ei denominatiue insit, & eodem modo tota generis diffinitio. Ita in ꝓposito diffinitio sacramēti pro formali sumpta, per se competit relationi signi ad signatum. s. ad gratiam vel effectum Dei gratuitum; & hoc in concreto sumpto: sed denominatiue competit suo materiali significato, vt ablutioni & speciebus Eucharistiæ.

Quarto obserua, quod ens non vnum seu per accidens bifariam dicitur: primo illud dicitur ens per accidens, quod constat ex rebus eiusdem generis, quarum nulla in ordine ad aliam rationem actus vel potentiæ habet, cuiusmodi est cumulus, & ens per accidens, est ens per aggregationem. Secundo sumitur pro illo, quod ex rebus diuersorum generum constat, quod proprie dicitur ens per accidens, vt homo albus, vt patet 5. Met. c. de ente & vno. neutrum autem horum generum est diffinibile proprie. De primo patet 4. Met. c. 10. De secundo vero 7. Met. c. 2. Nonnulli autem non recte considerantes nec metaphysicantes, optime asseruerūt, sacramentum non esse diffinibile, quia caret vnitate ad id requisita, cum ad rationem entis per accidens pertineat, quoniam includit multa, vt res, & verba, & relationē, quæ nullatenus possunt vnum per se efficere. Cæterū isti non attendūt, sacramentum posse sumi vt pro per se significato & pro connotato, seu pro formali, & materiali; vel pro aggregato ex istis; primo modo rationem diffinibilis induit, non secundo, nec prout solum res & verba inter se vnitatem non habeant minime vnitatem sacramenti impediunt, quia non ad diffinitionem &

dum, & sub hac ratione acceptum, & sic in anima sunt duæ intentiones, quæ vere sunt entia rationis, quæ in primis quatenus consideratis habent esse. Quarta conditio, quod habeant conceptum nō simpliciter simplicem, determinantem s. & determinabilem, quia cum diffinitio ex Aris. 8. Met. c. 3. sit oratio longa exprimens quid & quale rei diffinitæ, necesse est, quod de diffinito possint plures cō ceptus formari, quidditatiuus s. et qualitatiuus, per quos distinctè in diffinitione explicetur, quod per nomen cō fuse importatur; Ex ijs collige, duplicē esse conceptum in via Scot. alterum simplicium, qui in plures conceptus resolui potest, vt homo in cōceptum animalis, & in conceptum rationalis; conceptus vero simpliciter simplex est, qui in plures couceptus non potest resolui, vt conceptus entis est vltimus differentiarum. Quinta conditio entis diffinibilis est, quod sit vniuersale, vnde rei singularis diffinitio esse nequit, si daretur necessario aliquid quod ad rationem quidditatis nō pertineret explicaret, diceret enim differentiam eius indiuidualem, quę extra quidditatem ex ijs sequitur, quod diffinitio proprie est entis positiui per se vnius compositi realiter, vel quantum ad conceptus vniuersales.

Secundo obserua, cognitionem si est, & quid est, quæ ad diffinitionem præsupponuntur, esse inter se ordinatas, cognitio namque si est, præcedit cognitionem quid est, prius enim de subiecto vel de diffinito cognoscē dum est an sit, quam quid sit; non quidem quod habeat actualem existentiam, alioquin demōstratio, cuius medium est diffinitio, non posset haberi de non existente, cuius oppositum vult Philosophus primo Post. c. 1. et 2. & 7. Met. sed quod ei non repugnet esse in re & in effectu, sicut aīali antequam produceretur, non repugnabat esse à parte rei, sed conceptui eius obiectiuo poterat correspōdere aliquid verum reale, sicuti materia est a parte rei, quod Chimæræ repugnat; rationi enim Chimæræ, quæ per nomen ęius importatur, prorsus repugnat, quod aliquod tale à parte rei correspōdeat: præsupponitur ergo cognitio an est ad cognitionem quid est, quia priusquam de re præcognoscatur quid sit, necessum est, præcognoscere sibi non repugnare, esse in re & in effectu, si sit ens reale.

Sed obijcies: a causatis ergo de secū dis intētionibus nulla potest dari diffinitio, quia repugnat eis à parte rei esse: & id ipsum erit dicendū de quouis rationis ente; Respōdeo, quod proprie habere esse solum enti reali competit, & similiter non repugnantia ad habendum huiusmodi esse; cæterum eo modo, quo secundæ intentiones possunt habere esse possunt & habere diffinitionem; ad quam cognitio an est, præsupponitur, priusquā intentiones ab intellectu causentur, vt sint in actu in intellectu obiectiue habent non repugnantiam ad tale esse, & sic cognitio an est, eorum præsupponitur eaūdem cognitioni quod est, non enim sunt sicut entia impossibilia, quæ rationes in se falsas & repugnantes habent, quib. repugnat quod cumq; esse: & quamuis secundæ intētiones non possint poni extra intellectum, vt genus, v.g. si secundo intentionaliter sumatur, nequit extra intellectum esse. Cæterum obiectiuo conceptui, cui applicetur, & quod dicitur & effertur denominatiue, cuiusmodi

est

est natura generica primæ intentionis, nõ repugnat a parte rei quod sufficit vt de ea vtraque possit dari diffinitio; id ipsum dicẽdũ est de sacramẽto sumpto secũdo intentionaliter, ipsi .n. secundum quod est secunda intentio, repugnat habere esse extra animam; cæterum id, de quo denominatiue dicitur, est tale quod sibi à parte rei esse minime repugnat, vt statim patebit. Quod vt melius percipias, sit

Tertium notabile quod sacramẽtũ bifariã sumi põt: primo ꝑ se significato, secundo ꝑ cõnotato: vel clarius pro significato formali, scdo pro significato materiali, vel vsitatius formaliter, & materialiter. Sacramentum primo modo est signũ ex diuina institutione efficaciter significans gratiam vel effectum Dei gratuitum, sic q; solum dicit relationem in concreto signi ad signatum, quæ denominat secum materiale, sicut sacramẽtum baptismi denominat ablutionem corporis cum vera verborum forma, & sicut genus secundo intẽtionaliter acceptum denominat animal, colorem, &cæt. Diffinitur autem sacramentum sumptũ pro formali, cuius diffinitio dicitur denominatiue de materiali subiecto eius, vt de ablutione, speciebus sacramentalibus; sicut in diffinitione generis id quod primo & p se diffinitur, est secũda intentio; id vero de quo prædicatione exercita denominatiua dicitur est prima intentio: quidditatiue quidem diffinitio generis competit generi secundo intentionaliter sumpto, & in concreto, cui prædicatione significata competit prædicari de pluribus differentibus specie in quid, denominatiue vero cõpetit primę intentioni, vt animali, colori & similibus; animal enim dicitur de pluribus differentibus specie in quid, licet, hoc quod est prædicari quod secundam intentionem dicit, ei denominatiue insit, & eodem modo tota generis diffinitio. Ita in ꝓposito diffinitio sacramẽti pro formali sumpta, per se competit relationi signi ad signatum, ad gratiam vel effectum Dei gratuitum; & hoc in concreto sumpto: sed denominatiue competit suo materiali significato, vt ablutioni & speciebus Eucharistiæ.

Quarto obserua, quod ens non vnum seu per accidens bifariam dicitur: primo illud dicitur ens per accidens, quod constat ex rebus eiusdem generis, quarum nulla in ordine ad aliam rationem actus vel potentiæ habet, cuiusmodi est cumulus, & ens per accidens, est ens per aggregationem. Secundo sumitur pro illo, quod ex rebus diuersorum generum constat, quod proprie dicitur ens per accidens, vt homo albus, vt patet 5. Met. c. de ente & vno. neutrum autem horum generum est diffinibile proprie. De primo patet 4. Met. c. 10. De secundo vero 7. Met. c. 2. Nonnulli autem non recte considerantes nec metaphysicantes, optime asseruerũt, sacramentum non esse diffinibile, quia caret vnitate ad id requisita, cum ad rationem entis per accidens pertineat, quoniam includit multa, vt res, & verba, & relationẽ, quæ nullatenus possunt vnum per se efficere. Cæterũ isti non attendũt, sacramentum posse sumi vt pro per se significato & pro connotato, seu pro formali, & materiali; vel pro aggregato ex istis; primo modo rationem diffinibilis induit, non secundo, nec prout solum res & verba inter se vnitatem non habeant minime vnitatem sacramenti impediunt, quia non ad diffinitionem &

essentiam sacramẽti spectat, nisi vt additamenta, sicut subiectum accidentis pertinet ad rationem eius & correlatiuum ad sui correlatiui diffinitionẽ. Et confirmatur, nam si aliquod accidens, quod in vnico tantum esset subiecto, & ratio præcisa esset, quia illa plura non pertinerent per se ad rationem accidentis, sed tamquam additamenta, ita in proposito, in sacramentis concurrunt res & verba, vt statim in hac controuersia dicemus. Cæterum illa non pertinẽt per se ad rationem sacramenti formaliter sumpti, tã quam quid ipsi essentiale, sed tamquam additamenta, ergo quantumuis in rebus sensibilibus, quę ad rationem sacramenti tamquam additamenta pertinent, non reperitur vnitas, dummodo illa alia, quę ad rationem sacramenti pertinent, non impediant vnitatem per se, non propter hoc sacramentum erit non diffinibile, quia vt dixi, illa pluralitas est solum eorum, quæ concurrunt in sensibili significante fundamentum illius rationis formalis, quam sacramentum importat.

Quinto nota, quod sacramentum, vt ex ipsa voce constat est, aliquid sacrum, cum vero ex communi vsu in hac materia sacramentum accipiatur pro signo, conuincitur esse signum sacrum, in quouis vero signo sacro duo considerari & attendi possunt: alterum est res ipsa significans: alterum vero ipsa significatio seu habitudo ad rem significatã, & ex vtroq. cap. dici potest signum esse sacrum; ex parte quidẽ rei significantis, quia ipsa est sacra pertinensq. ad diuinum cultum, & sanctitatem animæ; ex perta vereo significationis, quia ipsa sacra est, quæ de re sacra, & ad rem sacram terminatur, quo pacto maris rubri transitus licet non esset secundum se res sacra, sacer dici poterat ratione rei significatæ. Sacramentum vero prout nunc de eo agimus, debet esse ex vtroque principio sacrum, primo quidem ex parte rei significantis, quia debet esse aliqua cæremonia ad diuinum cultum & animæ sanctitatem ordinata, & constituta. ita Scot. in tota hac diffinitione, & Bonauen. & Gabr. Hoc quidã inductione patere potest, tam in sacramentis veteribus quã nouis: circumcisio namq; per quam homines in Dei populo cõsignabantur, sacerdotũ consecratio, & si qua alia erant sacramenta, cæremoniæ erant sacræ, quod facile est etiam in sacramẽtis nouæ legis videre, solum de matrimonio posset quis dubitare, quia non videtur esse cæremonia sacra, sed contractus quidam ciuilis; cæterum licet ex se & prout à voluntate humana vt a principali causa manat, fit veluti quidam contractus moralis tantum, tamen vt a Christo eleuatum ad coniugibus sanctificationem conferẽdam suo statui necessariam, iam nõ est tantum ciuilis & moralis contractus, sed cæremonia sacra, quia nõ tantum efficit coniuges, sed quantum in se est efficit sanctos coniuges. Ratio autem communis, qua probari potest, sacramneta omnia nouæ legis esse signa sacra, ea est, quia totum eorum negocium ad cultum Dei religiosum ordinatur, scilicet vt homines p hæc signa in vno nomine religionis conueniãt in qua & ipsi sanctificentur & Deum profiteantur, siue Religionis auctorẽ, id ipsum ex nomine & etymologia constat: nã sicut vestimentum est quo vestimur, ornamẽtum quo ornamur, ita sacramentum aptissime dicitur quo

ſacramur, ſeu quo initiamur, dicitur etiam,& eſt ſacrum ſignum, ſacrum ex parte ſignificationis ſeu rei ſignificat, quę in ſacramentis eſt quid ſacrum, vt gratia vel effectus Dei gratuitus, qui ſemper ſacratus eſt. Vnde a Dionyſ.cap.2.de eccleſiaſtica hierarchia; ſacratiſsima ſigna vocantur ſacramenta,& in toto illo libro eorum ſignificationem ſacram appellat. Habent autē noſtra ſacramēta duplicē ꝓpriam,& allegoricam; propria quidē reſpectu pręſentis officij ſcilicet gratię quam conferunt; allegorica vero reſpectu pręteriti,ſcilicet paſsionis Chriſti exhibetur.Sed circumciſioni nō cōuenit hoc poſtremum,quia cum Chriſti paſsionem præceſſerit, non poterit eſſe eius rememoratiuum ſignum, licet eam vt futura potuerant ſignificare.Hæc triplex ſignificatio expreſſe habetur in Baptiſmo, vt colligitur ex Pau.ad Rom. 6.vbi Baptiſmum ſignū mortis & ſepulturæ Chriſti appellat, aiens: Quicumque ſumus baptizati in Chriſto Ieſu, in morte ipſius baptizati ſumus,conſepulti enim ſumus per Baptiſmum in morte. Signum vero gratiæ & gloriæ deinde nominat, cum nos per Baptiſmum vitam nouam accipere & reſurrectionis ſpē oſtendit, & de Euchariſtia canit Eccleſia:O ſacrū conuiuium in quo Chriſtus ſumitur, recolitur memoria paſſionis eius mens impletur gratia,& futuræ gloriæ nobis pignus datur. In alijs autem ſacramentis hæc ſignificatio reperitur,quia omnia habent vim ex paſsione Chriſti, & omnia nobis conferunt ſpem gloriæ per gratiam, quam conferunt. Eſt autem diſcrimen inter ſignum certum et efficax, quia ad rationem ſigni certi ſufficit, quod quantum eſt ex parte ſua ſemper ſit cum ſuo ſignato, & ſignatum antecedat ſignum ordine naturæ, ac efficax dici non poteſt, niſi ordine naturæ ſignum præcedat ſignatum. vnde Sco. vbi ſup. artic.2.ſic ait,proprie dicitur ſignum efficax, ſi adhibito ſigno ſequitur ordine naturæ ſignatū, & non ē conuerſo; quia ſi ſignum ſequeretur ſuum ſignatum ordine naturę,etſi poſſet eſſe ſignum certum ſi nūquam careret illo ſignato præcedente,non tamen eſſet efficax, quia nullo modo eius poſitio efficaciam haberet reſpectu ſignati,ſed ē conuerſo,vnde ſacramentum non ſolum debet eſſe ſignum certum ſed efficax.

Sed obijcies.Signum & ſignatum ſunt relatiua, ergo ſunt ſimul natura. ergo ſacramentum, quod vt diximus & dicemus,eſſe ſignum,non poteſt eſſe prius natura ſuo ſignato. Reſpōdet D.Bonau. in 4.d.1.ar.1.q.2.in ſolu.ad quartū, id verū eſſe de ſacramēto ſub ratione ſigni,ſeu pro formali ſumpto, non vero pro materiali ſeu re ſubſtrata & denominata: vnde ablutio cum verbis ad Baptiſmum pertinens facta circa corpus hominis,quæ denominatur ſacramentum,eſt prius natura gratia baptiſmali, quam ſacramētum baptiſmi ſignificat, ſicut cauſa ſecūdum ſuum eſſe abſolutum eſt prior natura effectu;ſed ſicut cauſa vt relatiuum ad effectum,quod eſt ſimul natura cū eo,ſequitur quod eſſe abſolutum cauſæ & effectus,ita ſacramentum pro formali cum ſit ſignum quod intrinſece relationem dicit ad ſignatū quod eſt effectus ſacramenti pro ſe denominato ſumpti eſt neceſſario poſterius illo effectu ſumpto ſecūdū ſuum eſſe reale & abſolutum;itaq. id,cui ratio ſacramenti conuenit denominatiue,& de quo dicitur, eſt prius natura

effectu, cuius est signum efficax; alio exẽplo ex secundis intẽtionibus sumpto, quibus sacramenta pro formali assimilantur, hoc explicari potest; genus & species secundo intentionaliter accepta sunt simul natura; cæterũ si pro denominato sumuntur, & pro ijs, de quibus, denominatiue dicũtur, significat pro natura generis & pro natura speciei, quæ ad primas intentiones pertinent; genus est prius natura specie, & genus & species sic sumpta sunt priora relationibus generis & speciei, quia ab ipsis fundamentaliter causatur. Sacramentũ ergo proprie sumptum sicut de eo hic loquimur, est signum efficax gratiæ vel effectus Dei gratuiti ex diuina institutione illam significans.

Sexto obserua, quod vt ait Scot. in 4. dist. 1. q. 3. ar. 4. sacramentum distinguitur quasi vox in suas significationes, in sacramentum proprie & improprie dictum sacramentum: improprie dictum potest esse quidquid quoquo modo rem sacram significat, in qua significatione purificationes, & ablutiones illius antiquæ legis, & genuflexiones, & prostrationes, & similia sacramenta dici poterant; Sacramentum vero proprie dictum est illud, de cuius ratione est esse rei sacræ signum, ita quod res illa sacra, quam significat, sit quædam sanctificatio in homine causata; sed sanctificatio omnis ad duplicem sanctificationẽ reduci potest: Alia enim est sanctificatio intrinseca & coram Deo, quæ per gratiam sanctificantem fit, potestque dici sanctificatio simpliciter: alia vero est sanctificatio externa legalis & secundum quid, quæ in veteri lege erat frequens non solum de hominibus, sed de alijs rebus: licet enim de ratione sacramenti in communi non sit conferre interiorem animæ sanctificationem per gratiam sanctificãtem, quia vetera sacramenta vniuoce cum nostris in ratione sacramenti conueniunt, non tamen illam causabant & nutriebant, est tamen de ratione eius aliquam sanctificationem conferre, saltem imperfectam; sacramentum in communi sumptum est quædam cæremonia sacra instituta ad conferendam homini aliquam sanctificationem, & ipsam conferendo veram animæ sanctitatem significat. Nam si hæc interna sanctitas, per ipsum sacrum vel in ipso confertur, per illam sanctificatur, vt in nostris accidit sacramentis; si vero solum legalem & imperfectam sanctitatem cõferat, vt sacramenti rationem induat, necessarium est vt aliquid altius & diuinius, sipsam animę sanctitatem significet, qualiter illa vetera significabant pręfigurando gratiam in sacramentis nouæ legis conferendam. Nec ab hac significatione excludi possunt vetera sacramenta, etsi in illis ex vi sacramẽti non daretur gratia, non enim de ratione sacramenti est, vt gratiã, quæ in ipso datur, significãt, ac consequenter nec quod sit signum gratiæ demõstratiuum, etsi id nostris sacramentis conueniat; sed quod sanctitatem aliquam etsi imperfectam conferat, & significet perfectam: sicut nostra sacramenta non solum significant gratiã, quam conferunt, sed & gloriam quã promittunt. Ex quo infertur, quod si signũ efficax illud dicatur, per quod datur gratia, non est de ratione sacramenti quod sit signum efficax sanctitatis: si vero signũ practicum illud sit, per quod aliqua sanctitas, etsi externa, datur, & gratia conferenda si-

gni-

gnificatur, vel tunc quando signum externum, vel postea conferenda: sic omne sacramentum signum practicum dici potest.

Sed obijcies, hunc modum significandi sanctitatem potuisse esse cõmunem aliquibus rebus, quæ sacramenta non erant, vt transitui maris rubri, manducationi mannæ. Respondeo, ex duplici causa hæc à ratione sacramẽti exclusa esse: primo, quia nullam sanctitatem etiã externam conferebant: secundo, quia sacramentum est cæremonia stabilis ex lege firmata ad sanctitatem conferendam, & significandam, cuius rei ratio prædictis rebus haud cõuenit. Ex ijs sequitur, sacramenta noua & vetera in ratione generica conuenire, licet specie differant inter se, nam conueniunt tum in ratione cæremoniæ sacræ, & in ratione signi gratiæ & sanctificationis nostræ; tum in significanda Christi passione, quæ totius gratiæ est fons & origo; tum etiam in signanda gloria, quæ huius sanctificationis est finis. Tertio modo dicitur proprijssime sacramentum illud, quod gratiam sanctificantem vel effectum gratuitum significat, vt Eucharistia. His ita constitutis hæc nostra controuersia suis conclusionibus est absoluenda.

Conclusio prima. Posibile est Deũ creare aliquem effectum visibilem ad salutem hominis viatoris pertinentẽ. Hæc conclusio probatione non eget, quia Theologo est manifesta ex potentia Diuina.

Secunda conclusio. Posibile est Deum imponere aliquod signum ad significandum effectum inuisibilem & gratuitum, quem potest producere hominique conferre, & similiter est posibile determinare se, & disponere se cooperaturum ad causandum effectum significatum ad positionem signi semper & regulariter, nisi impediat dispositio eius, cui adhibetur. Prima huius conclusionis pars probatur, quia nos possumus componere signa ad quodcumque intelligibile significandum a nobis, ergo id melius poterit Deus efficere ad suos inuisibiles effectus significandos. Cum vero signum diuidatur in rememoratiuum, quod respicit præteritũ; & prognosticum, quod futurum attendit; & demonstratiuũ, quod est presentis, posibile est Deũ quodlibet istorũ institue re ad suos effectus significãdos, cum id & nos posimus. Simili ratione potest secunda pars conclusionis probari, quia nos idipsum determinare possumus, ergo a fortiori ipse Deus, quod cui est rerum summa potestas: tale autem signum, cui instituitur ipsum disponit regulariter operari, potest dici signum verax & certũ, ad distinctionem signi incerti vel æquiuoci, equaliter habet suum significatum con comitatum vel oppositum proprie sumendo, si adhibito signo ordine naturæ sequitur significatum, vt quinto notabili diximus.

Tertia conclusio. Posibile est Deũ ad significandum effectum inuisibilem prædictum ac modo prædicto, scilicet, certitudinaliter & efficaciter, instituere aliquod signum sensibile, & etiam sensibile in se includens plura sensibilia ad eundem sensum vel ad diuersa pertinentia. Hoc patet, quia id & nos posse de vno sensibili illum effectum significantem, nemini dubium esse potest; sed de sensibili plura sensibilia includente etiam diuersorum sensuum ostenditur, nam sicut ad significandam perfectionem diui-

diuinam, quę perfectissima est & simplicissima, possumus instituere istam orationẽ: Deus est infinite perfectus, quæ ex multis syllabis cōstituitur, ita possumus instituere quod aliqua audibilia & visibilia conceptum nostrum significarent, vt puta quod actum beneuolentiæ significarent aliqua verba cum aliquo actu manus vel osculo, ergo ipse multo melius ad suum effectum inuisibilem significandum poterit aliquod sensibile & plura sensibilia diuersorum generum constituere. Ex quibus euidenter sequitur quod hæc ratio signum sensibile gratiã, vel effectum Dei efficaciter ex diuina institutione significans, non est ratio in se falsa ad modum, quo Phil. 8. Met. c. de falso, loquitur de ratione in se falsa, quæ illa est, cuius partes secum pugnant, nec similiter in re coalescere possunt, vt partes rationis ipsius Chimęrę, quia nulla pars expositis in prędicta diffinitione alteri repugnat, ergo non est ratio in se falsa, & consequenter non est ratio entis impossibilis, quia nihil est purum impossibile nisi cuius ratio est in se falsa; nec est ratio pure negationis aut priuationis, quia includit aliqua positiua. Ex quo infertur, signato illius rationis non repugnare esse, quod per quæstionem An est, inquiritur, quia conceptui per illam rationem signato nō repugnat aliquod à parte rei correspondere, sicut repugnat signato & cōceptui obiectiuo Chimærę, q a est ensomnino impossibile, & sic ad rationem seu cognitionem Quid est, sacramenti supponitur cognitio eius An est, nominisque diffinitio ad diffinitionẽ quid rei, de quibus diximus satis notab. 5. Infertur etiam ex dictis, conditionem entis d ffinibilis, primum ex narratis primo notab. ipsi sacramento conuenire, quia non est non ens, quia non est impossibile, cuius partes secum pugnent, nec pura negatio vel priuatio, quæ solum pure non entia dicuntur.

Quarta conclusio. Aliæ tres conditiones ad ens diffinibile pertinentes conueniunt sacramento, de secūda patet ex 3. & 4. notab. vbi ostendimus nihil habere in se sacramẽtum, quod vnitatem per se ad diffinibilẽ rationẽ spectatam impediat, est enim pro formali sumptum per se vnũ; nam sensibilia quæ ad eius diffinitionem ingrediuntur, non pertinent ad ipsam tamquam quid de essentia diffiniti, sed tamquam additamenta: sicut ad diffinitionem accidentis pertinet subiectum: Et quamuis idem accidens in pluribus esset subiectis, vnitatem eius non impedirent, sic nec plura sensibilia ad diffinitionem sacramenti tamquam additamenta spectantia, eius vnitatem per se destruunt, quo circa etsi in ipsis sensibilibus vnitas non reperiatur, inuenitur tamen in sacramẽto ea, quæ vt sit diffinibile est necessaria; nam in ratione sacramenti formali intelligitur esse signum & etiam illa, quæ veluti differentiæ illud denominant communes sunt ex institutione & efficaciter, alia vero duo, quæ ibi reponuntur vt sensibile, & effectũ Dei gratuitum, sunt ibi tamquam additamenta; primum vt subiectum siue vt fundamentum, secundum autem vt correlatiuum, at pluralitas quęcumq; vel subiecti in se, vel vt correlatiuum non prohibet relationem esse diffinibilem: ita enim iste conceptus est per se vnus apud intellectum signum ad placitum efficax, sicut est conceptus paternitatis, & paternitas posset diffiniri, ita proprie si esset in duo-

duobus subiectis, nō obstante eorum pluralitate fundamenti & subiecti ac si in vnico tantum subiecto vel fundamento esset, quia illa eius rationem & diffinitionem solum vt additamēta ingrediuntur. De quinta cōditione rei diffinibilis dico, qd in rōne nominis sacramenti prædicta includitur aliquid, quod dicit ens rationis.s. hoc quod est esse signum ex institutione diuina & efficax, quia signum relationem dicit, non quidem realem, sed rationis quia suum consequitur fundamentum ex natura rei, nam etsi in re sit aptitudo ad signandum effectū signatum, tamen actualis signatio non conuenit sibi nisi per actum imponentis. Restringendo ergo diffinitionem ad ens proprie dictum extra animam illa diffinitione quid nominis sacramenti non exprimit quid sacramenti, quia sicut sacramentum sic non est ens, ita nec habet quid proprie quod per diffinitionem explicetur, attamen eo modo: quo diffinitio exprimit vnum cōceptum per se in intellectu, siue ille conceptus sit rei extra animam siue rationis, bene potest diffiniri quo modo & non alio diffiniuntur secundæ intentiones logicales, non enim significant quidditates extra animam, sed tantummodo cōceptus in animam sed per se vnus, sic autem habere diffinitionem sufficit ad scientiam proprie dictam, alioquin Logica non esset scientias & in huiusmodi diffinitionibus genus & differentia inueniuntur & propriū eo modo, quo Logica de differentia, genere, & proprio loquitur, sic in ratione quid nominis explicata, seu posita sacramenti ponitur signum, vt genus ex institutione, et efficax vt differentia, sensibile vero vt fundamentum relationis gratia, vel effectus gratuitus Dei vt correlatiuum. De quarta vero & quinta conditione rei diffinibilis patet, quod sacramento conueniāt, non enim habet conceptum simpliciter simplicem, sed simplicem in plures conceptus resolubilem, siquidem constat ex genere & differentia. Non est præterea quid singulare cuius non est diffinitio, sed vniuersale plures sub se continens species, ex quo sequitur quod supposita ratio quid nominis sacramenti sit illa, quā supra posuimus, potest simpliciter & per se diffiniri, eo modo quo secundę intentiones sunt per se diffinibiles, & qd absolute nihil repugnat quin absolute & verissime diffiniatur, nisi q̄a proprium eius formale est ens rationis, vel nisi q̄a includit aliquod quod est præcise ens rationis: ex ijs concluditur ordo, quem cognitio an est, & quid est inter se habent, cognitio enim an est præsupponitur ad cognitionem quid est, vt conclusione prima & nota. secundo diximus, et ad cognitionem an est præsupponitur diffinitio quid nominis, ex quo quæstio an est intelligitur, nam si conceptui quid nominis non repugnat aliquod a parte rei correspondere, concluditur non repugnantia eius ad esse, quæ per cognitionem an est cognoscitur & requiritur, quia subsequitur cognitio quid est, & in habentibus quid est eadem est ratio exprimens quid dicitur per nomen est vera diffinitio quid rei, nam secundum Philosophū 4. Met. ratio quam significat nomen est diffinitio, nomen enim imponitur ad rei essentiam significādam, ac proinde ratio exprimēs quod dicitur per nomen distincte & per partes, exprimit distinctum conceptum essentiæ.

Quin-

Quinta conclusio. Si teneamus sacramentũ esse quid cõmune ad noua & vetera, vt supra ita esse notauimus, sic debet diffiniri, sacræ rei signũ vel inuisibilis gratiæ visibilis forma, intelligendo nomine gratiæ sanctitatem simpliciter & perfectam, vel secundũ quid & imperfectam; ab vtraq; enim sacramentum secundum suam rationẽ communem abstrahit. Illa vetera legalem sanctitatem significabãt primo & efficiebant, licet enim gratiam in sacramẽtis nouæ legis conferendã præcipue figurauere, sed non ex secũda ratione, sed ex prima rationem sacramenti habebant; sed a sacramẽtis illam legalem sanctitatem solum significantibus & conferentibus, excipio circumcisionem, quæ gratiam iustificantem conferebat, signum quidem non naturale sed ad placitũ, non absolute, sed sacramẽtum vtroq; modo, ex dictis notabili quinto, estque cæremonia sacra ad aliquam sanctitatem homini conferendam instituta, de cuius ratione est, vt not. 6. diximus, vt sit stabilis & permanens legeque confirmata, a cuius ratione & ablutio ab excommunicatione, & aquæ lustralis ac multa alia facile excludun tur, cum non sint cæremoniæ sacræ ad sanctitatem cõferendam, & gratiam conferendam institutæ.

Sexta conclusio. Eo modo, quo sacramenti potest esse diffinitio hæc est, eius diffinitiua & completa ratio, signum sensibile gratiam Dei vel effectum eius gratuitum ex institutione diuina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris hæc est diffinitio sacramenti propriissimè accepti. Declaratur aũt in hunc modum, in primis signum, ponitur loco generis, ex institutione vero diuina & efficaciter loco differentiæ, sensibile vt subiectum vel fundamentũ; effectum vero Dei gratuitum vt correlatiuum relationis nomine signi & sacramẽti importati, signum quidem dicitur nõ vtcũmq; sed vt tale, quod sit sacramentum in se seu ratione rei significantis & similiter ratione significationis & rei significatæ, ita quod res ipsa signata sit sacra sicut not. quinto expoluimus. Secundo hoc signum dẽt ex institutione diuina significare vt distinguatur sacrum a naturali signo, qd naturaliter & nõ ad placitũ significat. Præterea hoc signũ dẽt esse efficax id est certũ & demõstratiuũ effectus qui fit, sitq; prius naturaliter suo signato, regulariterq; habeat illud nisi indispositio eius, cui adhibetur, impediat modo quo 8. notab. diximus. Ponitur sensibile vt aduertas sacramenta debere esse signum sensibile, & cõsequenter rem, quæ ad significãdum imponitur, debere esse naturalem & sensibilẽ, sic quę Sco. & omnes Theol. in 4 d. 1. & D.Th. 3. par. q. 60. art. 4. cũ D. Aug. 19. contra Faustum c. 11. & etiam constat ex diffinitione signi, quẽ Aug. tradidit 2. de Doctr. Chr. c. 1. signum est quod præter speciem, quam ingerit sensibus, facit in cognitionem alterius venire, quæ est diffinitio signi humani, seu hominum cognitioni accõmodata humana; namq. cognitio a sensibus incipit. Cum ergo dicimus sacramentum in genere signi constitui, intelligimus de signo humano, atque adeo de signo sensibili, quod pro tanto humanũ dicitur, quia humanæ cognitioni congruit: vnde sumitur prima congruentia, ob quam sacramenta in rebus sensibilibus sunt constituta, quia scilicet ex rebus sensibilibus ad intelligibilia contemplanda ho-

mo deducitur: quo circa valde fuit cõgruum ipso exteriori & sensibili religionis cultu internã significari sanctificationẽ, vnde Chrys. ho. 60. ad pop. sic ait: Si incorporeus esses, incorporea dedisset tibi ipse dona, nunc autem quia coniuncta est corpori anima tua, sub sensibilibus tibi intelligenda tradit. Ex quibus verbis secunda congruẽtia elici potest, cum enim homo corpore & anima constet, non satis erat vt corde crederet, nisi etiam actibus corporis suam fidem profiteretur ipsisque Deum colat, seseq. ei submittat, vt cũ mente & corpore Deum offenderit, congruentissimũ fuit, vt per corporea sacramenta curaretur ac sanctificaretur. Tertia congruẽtia esse potest, quia cum homines naturali ratione ducti in vnum populum congregentur, ita per Christum cum summa sapientia sciat omnia disponere in vnum ecclesiæ corpus visibile, per aliqua communia signa debuerũt ad Deo cultum debitũ exhibendũ, vniri. Additur in eadem diffinitione sacramenti, Gratia sanctificans animã, quæ per ipsa sacramenta ei confertur, quæ est interior & perfecta sanctitas: Cæterum quia sacramenti Eucharistiæ est permanens, neq; in vsu consistit & cõsistitur, sicut cætera sacramenta additur in diffinitione, Vel effectum Dei gratuitum, quia est gratia . . . . vel existentia corporis Christi sub speciebus, quam & ipsæ species significant comprehenderetur, quæ non est gratia inhærens sanctificans animam, hoc enim confert vt sacramentum, cũ recipitur ipsa Eucharistia. Ex ijs collige, quod iuxta hanc diffinitionem sacramenti a Sco. traditam solum sacramenta nouæ legis rationem sacramẽti habent, nec non & circumcisio in illa lege veteri iam abrogata quãdo vigebat, & similiter sacramentum legis naturæ ante circumcisionem institutum, quo peccatum originale delebatur; alia vero quæ in veteri lege sacramenta erant, hac diffinitione non cõprehenduntur quia non erant signa demõstratiua gratiæ, quæ causaretur ab eis, vel ad eorum positionem sequeretur, sed solum significabant & conferebant sanctitatem absolute cõmunem ad perfectam & imperfectã legalẽ, quarum prima in solis prædictis sacramentis signabatur, secunda vero in alijs, etsi figurarent & significarent sanctitatem perfectam in sacramentis nouæ legis tribuendam.

Septima conclusio, quæ respondet quæstioni. Hæc ratio inuisibilis gratiæ visibilis forma si recte intelligatur, & per alia non explicata suppleatur, est propria ratio diffinitiua. Hanc conclusionem sic probo: Illa ratio sic intellecta & suppleta eadẽ est cum illa, quã præcedẽte conclusione assignauimus; ergo est bona, sicut & illam bonam esse ostendimus. Consequentia est bona; antecedens vero probatur sic à Scot. quod ponitur forma, debet intelligi pro signo sẽsibili eo modo, quo imago Herculis dicitur forma Herculis; quod ibi additur visibile, debet intelligi pro sensibili in communi, & pro tanto debet intelligi visibile poni pro sensibili cuiuslibet sensus, quia visus est excellentior omni sensu, et plurium differentiarum cognoscitiuus secundum Phil. 1. Met. in Proœmio, ponitur etiam ibi Visibile pro sensibili siue vno siue pluribus, et hoc pluribus pertinẽtibus ad eundem sensum vel ad alium & alium; ponitur vero ibi Gratiæ inuisibilis pro effectu Dei gratuito interiori ordinato ad salutem

homi-

hominis viatoris, debent etiam suppleri diffinitiones significantes signũ, puta ex institutione, contra signum naturaliter & efficaciter, contra signũ equiuocum, & signum, quod sequitur suum signatum. Diffinitio ergo aptissima, quæ explicatissme rationem sacramenti declarat, est illa, quam Scotus assignat, quamque nos quinta cõclusione statuimus; et nisi per illam alię suppleantur iuxta Scotum, & magis proprium sensum, & acceptionẽ sacramenti rigorosam, non sunt aptæ. Sed ad clariorem huius rei explicationem

Aduerte, quod licet Deus posit signum aliquod spirituale statuere gratiam significans efficaciter, illud tamen non esset signum humanum, sed potius Angelicum; quo circa tale signum non esset sacramentum, prout nunc de sacramentis loquimur, nã sacramenta vocamus quædam signa hominibus accommodata, quibus vti posint ad exhibendum Deo cultum corpore & anima.

Sed obijcies contra, quia character res spiritualis est, cum tamẽ sacramẽtum esse omnes concedant. Præterea Christus est in Eucharistia modo insensibili, vt infra suo loco dicemus, estq. tamẽ sacramentum. Rñdeo, tria a Theologis in sacramentis distingui. s. rem tantum, sacramentum tãtum, & rem & sacramentum simul; res tãtum dicitur, quæ significatur & non significat; & hæc potest esse omnino spiritualis, & insensibilis, vt gratia. Sacramentum tantum dicitur, quod significat & non significatur quod sensibile esse necesse est, de quo præcipue hic loquimur. Res verò & sacramentum simul dicitur id, quod non solum significat, sed etiam significatur. Illa vero, de quibus procedit obiectio, sunt res & sacramentum simul, sed quatenus res sunt, nihil obstat, quod insensibiles sint & spirituales; quia hic res optimè per res sensibiles significari possunt; quatenus vero sũt & significant sacramentum, oportet quod aliquo modo sensibiles fiant, saltem per aliud; quo modo res insensibilis potest esse aut pars sacramenti, aut res & sacramentum simul, quatenus vt coniuncta signo sensibili aliquo modo manifestatur: quo pacto interior contritio quodammodo sensibilis fit per signa doloris exterioris; & Christus videri dicitur per panis & vini species, & quia per modum cibi videtur, interiorem animi refectionem significat. Et quamuis sacramentum signum sit ad placitum, nec ad signi placitum intèrius semper et absolute insit aliqua proportio & similitudo requisita, vt patet de ramo viridi pendente, qui vini venditionem significat, cum quo tamen nullã proportionem & similitudinem habere videtur. Cęterum imponentis sapientia magis elucet, magisque seruatur proportio, quãdo in huiusmodi signis instituendis similitudo aliqua & proportio seruatur, sicut id diuina sapientia in sacramentis instituendis obseruauit; neq; hæc proportio & similitudo rerum signi ad placitum excludit, cum ex natura sua non sit illud signum rei supernaturalis & inuisibilis significatiuum, præsertim cum verba intercedãt, quæ nisi ex voluntate instituentis nullam analogiam ad effectum signatum habent; quæ impositio vt duret, etsi quid reale non sit, sufficit quod simul re ipsa facta sit, nam ex hoc quasi humano more loquendo, relinquitur in re imposita habili-

tas quædam ad excitandum intellectum, vt per eam rem aliam cognoscat: Sed hæc institutio & impositio signi sacramentalis publica & stabili lege fieri debet, quę duret pro aliquo statu, in quo ex ordinatione diuina in talem modum colendi Deum homines profiteantur, vt patet de circūcisione in lege veteri, q̄ pro toto Synagogæ statu erat duratura; & nostra sacramenta pro statu legis euangelicæ. Et ratio huius est, quia sacramenta, vt diximus, sunt quædam cęremoniæ, in quibus omnes fideles conueniūt, qui eiusdem Ecclesię sunt membra, et sanctificantur per ea, & iuxta Dei beneplacitum eum colunt; atq; ita vnam Ecclesiam constituunt, vnumq; religionis modum, cuius vnitas etsi non præcise in sacramentorum vsu consistat, est tamē ad eam necessaria. Sicut ergo Religionis & Eucharistiæ status est permanens, sic etiam sacramenta permanentem debent habere institutionem.

AD ARGVMENTA in principio Articuli posita.

AD primum patet ex dictis responsio, quod sacramentum dicitur, id est signum sensibile gratiam significans, ad quod non requiritur quod ipsius gratiæ significatæ sit forma.

Ad secundum patet, quod vnica tantum est sacramenti diffinitio, non quod vna diffinitio completa, qualis est illa, quam conclusione quinta statuimus.

Ad tertium patet ex notabili quarto, quod sacramentum sumptum pro formali est per se vnū, etsi sumptum pro denominato et materiali hanc vnitatem non habeat; ex cuius non vnitate non sequitur non vnitas per se sacramenti pro formali sumpti.

Sed obijcies forsan, q̄d relatio non est per se vna, nisi propter fundamēti vnitatem, ergo cum hæc relatio sacramenti non habeat fundamētum per se vnum, non poterit ipsa esse per se vna. Respondet Scotus vbi supra ad primum principale in hunc modum: Respondeo, quod etsi forte id esset verum de relationibus realibus, de quibus tamen est dubiū, quia forte in multis trahentibus vnam trabem est vna relatio trahentium ad vnum tractum, tamen in relationibus rationis propositio est falsa, quia plura quantumcunq; diuersa possunt cōcurrere in fundamento vnius relationis rationis; non.n.oportet nisi quod plura & multa ibi concipiantur, quasi in ordine ad aliquod significatum. Hoc patet, q̄a huius relationis vnius, quæ est significare vinum bonum, bene potest esse fundamentum totum iste circulus coopertus folijs hederæ in cruce positus: & ratio est, quia huiusmodi relatio rationis non noscitur ex natura fundamenti, sed ex cōparatione intellectus, licet aliquando habeat in re fundamentum, id quod patet in secunda generis intētione, quæ habet fundamentum in naturis diuersorum generum.

Ad quartum patet ex septima cōclusione, quomodo sumatur ibi insensibile pro sensibili.

Ad quintum respondeo, in sacramento posse & rationem signi, & rationem causæ significari, sed ratio signi est ratio generica, ob idq; signum tamquam genus in sacramenti diffinitione constituitur: ratio vero causæ ad rationem ipsius signi spectat quasi diffe-

si differentia, quæ per illam particulã Efficaciter intelligitur

Ad confirmationem concedo, sacramentum rem occultam significare, ad quam significandam, & ab hominibus intelligendam, signum sensibile congrue fuit à diuina sapientia institutum.

ARTICVLVS II.

An res & verba, quæ sunt materia & forma sacramentorum, sint partes componentes, & constituentes sacramentum.

PArs negatiua probatur primo, quia quæstio supponit falsum, s. res & verba esse materiam & formam sacramenti, id videtur impossibile, quia certam rationẽ formę habere nõ possunt, cum forma sit in materia: verba Baptismi, sunt vt forma in ipsa ablutione; & verba sacramenti pœnitentiæ, quę sunt Ego te absoluo, in confessione, & in alijs pœnitentis actibus, & verba consecrationis Eucharistiæ in pane & vino; ergo non habent rationem formæ, & consequenter non habent rationem partium componentium sacramentum.

Secundo. Sacramentum est vnum per se, quia habet vnum per se conceptum vt ex art. præcedenti constat; sed res & verba non possunt vnum per se efficere, cum vnum rationẽ potentię respectu alterius non habeat, ergo non possunt esse partes cõponentes sacramentum.

Circa hanc quæstionẽ duas in vniuersum reperio sententias: prima asserit, formam sacramenti non esse ipsius sacramenti partem, sic sentit Sotus in 4. d. 3. art. 1. tractans de baptismo, vbi totam baptismi significationem in ablutione cõsistere affirmat, idem docet de pœnitentia 14. d. eiusdem lib. & consequenter de omnibus sacramentis, quæ in vsu conficiũtur, & a fortiori illud asserit de Eucharistia, quia materia eius est permanens; quocirca d. 6. q. 1. ar. 1. dicit, formam sacramenti Eucharistiæ esse sacramentale quoddam. Ratio huius sententiæ fundamentalis est, quia in artificialibus tota substantia rei est materia, & pro ea supponunt nomina huiusmodi res significantia.

Secunda sentẽtia videtur esse Scoti, asserentis, materiam & formam sacramentorum non semper esse sacramenti partes, sed interdum esse, & interdum non esse, iuxta varias sacramẽtorum significationes; hæc autem significatio est aliquando tota in toto composito ex materia & forma, vt in Baptismo & Cõfirmatione, in quibus partes componentes sunt materia & forma: interdum vero sola forma huiusmodi significatio est, vt in sacramento pœnitentiæ, in ablutione sacerdotis, & tunc illa est totum sacramentum; materia vero solum conuenit vt quid præ requisitum. E contrario vero aliquando tota significatio est in materia, forma vero solum se habet vt efficiens, respectu materiæ, vt videre est in Eucharistia in qua significatio est in speciebus sacramentalibus, & solæ ipsæ sunt sacramentũ, forma vero est solum causa efficiens sacramenti, nec est huius pars, sed sola materia est totum sacramentum. Hęc sentẽtia colligitur ex eodem Scoto in 4. d. 3. q. 1. & d. 8. q. 1. & d. 16. q. 1. Ad huius rei intelligentiam

Primo obseruandum est, quod si sacramentum sumatur pro per se signi-

gni-

gnificato, forma ipsius est ipsa relatio signi, qua formaliter est sacramētum, sicut forma albi formaliter sumpti est ipsa albedo, & forma generationis est ipsa genereitas: materia vero Sacramenti est totum fundamētum ipsius, quod sacramentum denominatiue dicitur, sicut animal dicitur genus. Si vero sumatur pro per se significato, quod est totum fundamentum illius relationis, quod sacramentum pro formali importat, quodque nomine in sacramento importatur tunc in ipso consideramus res & verba, ex quibus quodammodo vnum efficitur.

Secundo obserua, compositionem per se fieri non posse, nisi ex per se actu, & per se potentia; itaque ex ijs duobus compositio seu compositum proprie & in rigore physico & metaphysico constat; in compositione physica materia est per se potentia, forma vero substantialis est per se actus; in metaphysica vero genus habet rationem per se potentiæ, & differentia per se actus. Sic autem res se habet, quod materia est prior forma, habetque rationem determinabilis; forma vero posterior, habetque rationem determinantis. Rursus forma est spiritualior & perfectior ipsa materia. Hæc compositio propria & rigorosa nullo modo reperiri potest inter ea, quorum neutrum est per se potentia, aut per se actus alterius; cum enim in Sacramento pro per se denominate sumpto, res & verba sic nullatenus se habere possunt, (quis enim sanæ mentis verba per se denominare & actuare ablutionem, & contra per se denominari ablutionem à verbis affirmabit?) in ipsis ratio materiæ & formæ reperienda est quasi per metaphoram & similitudinē ad materiā & formam, quamque Scotus in 4. d. 3. q. 2. sic inuenit, aitque veram; tamen si in fundamento isto sint plura, ex quibus aliquo modo fit vnum Sacramentum, quæ non omnino æqualiter se habent, sed alterū sit quasi præuium & determinabile; alterum quasi posterius & determinatio præcedentis, primum potest dici quasi materia per quandam similitudinem ad materiam, & alterum forma; materiæ enim est præcedere suam originem & determinari, forma vero sequitur determinare. Similiter illud, quod est principalius & actualius, potest dici forma respectu potentialioris, & quod est spiritualius, potest dici forma respectu huius, quod est minus spirituale. Ad propositum dico, quòd in ijs Sacramentis, in quibus res & verba concurrunt, tanquam eorum partes, potior pars sunt verba, quia ex Augustino 2. de Doctr. Christ. cap. 1. verba inter homines obtinuerunt in significando principatum: at tota ratio sacramenti est in significando; ergo ex hac parte verba sunt potiora in sacramentis quam res, & in Baptismo verba quam ablutio; Quocirca verba ob eorum principalitatem in significando possunt dici forma respectu rerū, quæ ad sacramentum concurrunt. Secundo, quando verba respectu rerum sunt determinantia, vt in Baptismo ablutio per verba Baptismi determinatur: Vbi ergo in aliquo signo sensibili sacramentali res & verba concurrunt simul, verba ob metaphoras supradictas forma dicuntur, non quidem proprie, sed per metaphoram & similitudinem ad formam; res vero, quæ minus principales sunt in significando, determinantur, quę per verba per similitudinem ad mate-

tiam dici possunt materia Sacramēti.

Tertio obserua, partes in multiplici differentia sitas esse; aliæ namque sunt essentiales, vt partes physicæ, cuiusmodi sunt materia & forma; & metaphysicæ, qualia sunt genus & differentia: aliæ sunt integrantes, vt manus, caput, brachia in animali, & fundamentum, parietes, & tectum in domo. His constitutis sit

Prima conclusio. Si Sacramentum formaliter accipiatur, siue pro per se significato in sua ratione essentiali, nec res, nec verba includit tanquam partes essentiales eius & quidditatiuas. Conclusio hæc satis colligitur ex supradictis, siquidem res & verba, quæ sub ly sensibile comprehenduntur, ad Sacramenti diffinitionem solum additamenta pertinere ostendimus, & veluti fundamentum & subiectum relationis, quam pro formali Sacramētum importat, vt art. 1. cap. præcedenti ostendimus: at id, quod vt additamentum ad diffinitionem alicuius spectat, non est de formali ratione eius; quia res absoluta, quale est huiusmodi fundamentum, nō potest esse de ratione formali & essentia relationis: Sed res & verba sunt veluti fundamentum relationis, quam dicit Sacramentum ad rem significatam; ergo non possunt esse de eius ratione formali & essentia. Tandem subiectum non est de ratione formali & quidditatiua accidentis, vt de se patet; ergo nec fundamentum est de essentia relationis, quia sicut se habet subiectum ad accidens, ita fundamentum ad relationem, quantum ad rationes formales & diffinitiones; quia sicut subiectum pertinet vt additum ad diffinitionem accidentis, ita fundamentum vt additum ad rationem & diffinitionem Sacramenti spectat. Conclusio est Scoti in d. 1. q. 1.

Secunda conclusio. Si Sacramētum sumatur pro per se denominato, de quo Sacramentum formaliter dicitur, sicut genus de animali, vt Baptismus pro ablutione & verbis, non est quid compositum ex rebus & verbis, propria & rigorosa compositione, sed metaphorica & similitudinaria. Probatur prima pars, quia vt notabili primo diximus, propria & rigorosa compositio non fit, nisi ex per se actu & per se potentia; sed clarissimum est, res ipsas in ordine ad verba, vel contra, nec rationem, pro per se actus, nec rationem pro per se potentię habere; ergo nullatenus ex ijs compositum potest esse propria & rigorosa compositione compositum. Cōsequentia est euidēs; minor vero probatur, quia sola materia physica & forma substantialis habent rationem per se potentiæ & per se actus in rebus: at quis poterit intelligere ablutionem esse per se potentiam in ordine ad verba, quibus Baptismus conficitur, & verba esse per se actum in ordine ad ablutionem? certe cum neutrum sit materia prima, nec forma substantialis, satis constat, non esse per se potentiam, nec per se actū. Nec si per se potentiam & per se actū metaphysice consideres, cuiusmodi sunt genus & differentia in compositione speciei, rem & verba per se potentiam & per se actum esse affirmabis, qua enim ratione verba ablutionis differentia esse possunt? Neque enim ablutio per se, sicut genus per differentiam determinatur ad esse Baptismi, vt satis de se patet. Quocirca nostra conclusio indubitata esse debet apud omnes Doctores. Secunda pars eiusdem conclusionis patet ex

dictis

dictis in fine secundi notabilis. Hanc conclusionem tenet Scotus in 4. d. 3. q. 2. disputans de Baptismi diffinitione.

Tertia conclusio. In omnibus nouę legis sacramentis reperiuntur res, vt materia, vel quasi materia, & verba, vt forma, vel quasi forma. Conclusionem hanc ponit Bellarminus lib. 1. de sacramentis in genere capit. 18. quam saltem quo ad modum loquendi à nemine negandam esse fatetur, quia habetur expresse in Concilio Florentino, in instit. Armenorum, quę sacro Concilio approbante facta est; Et ita in sacris literis expresse habemus, res & verba in quatuor sacramētis, in Baptismo Marc. 16. Baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti: In Eucharistia Matth. 26. vbi ponitur panis vt res & verba, Hoc est corpus meum. In Confirmatione Actorum 8. vbi ponitur manus impositio & oratio, quæ verbis fit. In Extrema vnctione Iacobi 5. vbi ponitur vnctio & oratio. De cæteris autem Sacramentis quamuis non sint apertè scripturæ, tamen ex traditione Ecclesiæ constat, vti Concilium Trident. vbi supra explicauit. Ratio vero à priori, ob quam omnia Sacramenta rebus & verbis constant, posita est in voluntate Christi instituentis; congruentiæ vero sunt, quas D. Thom. ad Ferr. 3. par. q. 6. art. 6. dilucide satis & studiose affert: ait enim, quòd cum Sacramenta ad hominum satisfactionem veluti quædam efficacia signa adhibentur, tribus modis considerari possunt, & quouis modo eis congruit, quòd verba rebus sensibilibus adhibeantur.

Primo considerantur ex parte causæ significantis, quod est Verbum incarnatum, cui Sacramento quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio Incarnationis carni sensibili est verbum Dei vnitum.

Secundo cōsiderari possunt ex parte hominis, qui sanctificatur, qui ex corpore & anima componitur, cui medicina sacramentalis proportionatur, quæ per rem visibilem corpus tangit, & per verbum ab anima creditur, iuxta Augustinum super illud Ioan. 15. Iam vos mundi estis, &c. dicentem, vnde est ista tāta virtus aquę, vt corpus tangat, & cor abluat, nisi faciente verbo, nō quia dicitur, sed quia creditur.

Tertio considerari possunt ex parte ipsius significationis sacramentalis; cum vero verba in significando, vt supra dicebamus, principatum obtinuerint, possunt enim diuersimode formari ad significandos diuersos mentis conceptus, propter quod per ea magis distinctè possumus exprimere, quod mente concipimus, ideo ad perfectionem significationis sacramentalis factum est, vt significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur: nam aqua significare potest absolute ablutionem, sed cum dicitur: Ego te baptizo in nomine Patris &c. determinatur ad significandam emundationem spiritualem: quamuis autē hæc certa sint de nostris Sacramentis, tamen de Sacramentis veteris legis probabile est, nulla habuisse verba, quia in sacra Scriptura veteri, vbi pręscribuntur ritus præcipui Sacramentorum, nulla verborum fit mentio, vt patet Genes. 27. vbi circumcisionis ritus pręscribitur, & Exodi 12. vbi Agni paschalis ritus constituitur, & Leuit. 8. vbi ordinationis ritus ponitur. Præterea ratio etiam postulare videbatur,

vt Sacramenta noua ab ipso Christo instituta signa essent clariora, quam vetera, quæ vt minister Dei instituit.

Si vero obijcias, Leuit.4. præscribit sacrificia pro peccato, & ibi præcipit, vt Sacerdos pro offerente oret. Respondeo primo, orationem illam non fuisse de essentia sacrificij pro peccato, sed solum addi debuisse in vsu, seu administratione Sacramenti illius, ad facilius impetrandum: quod credibile admodum fit, quia in sacrificio pro peccatis Sacerdotis nulla adhibetur oratio, sed solum in sacrificio pro peccato aliorum de populo.

Sed contra hanc conclusionem difficultas occurrit, de Sacramento Pœnitentiæ & Matrimonij, quia tam Pœnitentia quã Matrimonium solis verbis conficitur. De Sacramento Pœnitentiæ patet, siquidem ipsa confessio & absolutio in verbis consistunt. Sacramentum vero interdum Matrimonij nedum fit verbis, quibus vnusquisque coniugis consensus exprimitur, interdum vero sine verbis, nutibus, scilicet, aut alijs significationibus. Durãd. in 4.d.1.q.3. libenter concedit, prædicta duo Sacramenta rebus non constare, sicque asserit, nostram conclusionem non esse vniuersaliter veram; quod de Sacramento Matrimonij cõcedit Adrianus q.2. de Baptis. in fine. Cæterum nostra conclusio vniuersaliter vera est de omnibus Sacramentis nouæ legis, licet ratio materiæ & formæ in ipsis cum omni rigore & proprietate physica nõ reperiatur, quidquid aliqui moderni sentiant: Neque Concil. Tridentinum & Florent. aliud docent, quia loquendo prędicta Concil. de actibus Pœnitentiæ dixerunt, illos esse quasi materiã Sacramenti Pœnitentiæ, in qua locutione illa particula, quasi, est diminuens. Quod certissimum esse arbitror, quia oppositũ est inintelligibile, quomodo enim contritio & confessio possunt in rigore physico actuari & informari per verba absolutionis? per metaphoram rationem formæ & materiæ inducũt; Habent ergo quasi rationem materiæ confessio & contritio per ipsum explicata; & verba absolutionis rationem quasi formæ. Nec vt Sacramenta dicantur cõstare rebus & verbis, necesse est, vt res non sint verba, & verba non sint res; sed sat est, si aliquid fungatur vice rei, aliud vice verbi, quod satis in Sacramento Pœnitentiæ patet, vbi fieri potest, vt nulla sint alia signa, præter verba, nam in eo forma est absolutio, materia remota sunt peccata, proxima vero sunt actus pœnitentis, id est, cõtritio, confessio, & satisfactio, quatenus signo produntur externo. Potest autem fieri, vt quis non habeat peccata, nisi verbo commissa, & tunc materia remota erunt sola verba: potest autem fieri vt non ostendat signa contritionis, confessionis, satisfactionis nisi verbis, non enim est de essentia Sacramenti, vt pœnitens ploret, suspiret, flectat genua &c. Sed si tantum verbo dicat sua peccata, & dicat se esse contritum, & velle satisfacere, potest absolui; Quare materia tunc proxima non erunt nisi verba, vere tamen dicuntur esse res & verba in eo Sacramento, quia peccatum verbo commissum, non vt verbum, sed vt peccatum materia est confessionis, peccatum vero formaliter nõ est verbum, sed res & verba, ratione valde distincta; Sic etiam confessio non est proprie materia Sacramenti, vt oratio quædam est, sed vt actio pœnitentis.

Idem

Idem iam de forma ostendi potest, nā in Sacramento Matrimonij omnium consensu loco verborum sufficiūt nutus vel signa, quæ propriè verba non sunt, exprimitur tamen per ea consensus interior, nec ad rationem contractus Matrimonij sufficit nisi explicite, nec ad Sacramenti rationem, cū Sacramentum ex supradictis est visibile signum, cuius ratio interiori consensui haud conuenire potest, sed declarandum hic est, qua ratione consensus vtriusq; coniugis rationem materiæ & formæ induat; De qua re breuiter dico, extremam ceremoniam huius Sacramenti esse contractum, qui inter coniuges perficitur, in oī aūt contractu huiusmodi duo concurrunt, vt puta traditio & acceptio illius rei, de qua fit contractus, vt in præsenti, mutua traditio & acceptatio corporum, ex quibus traditio supponitur acceptationi, per illam inchoatur contractus, per hanc vero perficitur; quo fit, vt vtriusq; coniugis cōsensus siue verbis, siue nutibus expressus, quatenus mutuam traditionem continent, habent rationem materiæ: quatenus vero mutuam acceptationem efficiunt, habēt rationem formæ. Ex quibus sequitur iam peculiare esse huius Sacramenti, quod nec in materia, nec in forma verba proprie, & in rigore sumpta, requirat, cum illa mutua traditio, & acceptatio solis nutibus exprimi, significari, ac fieri possit; & ratio est, quia Christus Dominus nihil aliud voluit ad hoc Sacramentum, vt sensibile signum, quā quod ad perficiendum humanum cōtractum erat necessarium, ad quē quælibet signa sufficiunt, quibus consensus vtriusq; coniugis explicatur, etiam si non sint verba proprie, quia verba ad id requiruntur, vt consensus significēt, cum vero per illa signa & nutus sufficienter exprimatur illa sunt quadam proportione veluti verba.

Sed obijcies, quod forma propria in Sacramentis est ipsa significatio, nam in omni signo materia est res ad significandum imposita, forma vero signū constituens est significatio; ergo præter significationem nulla est forma Sacramenti, sed quidquid significat siue res sit, siue verbum, est Sacramēti materia. Respondeo, hæc duo inter se nō pugnare, s. quod significatio sit vltima Sacramenti forma, quæ adæquate inest toti composito sensibili ex rebus & verbis, & quod in eo composito vna pars ad aliam comparata habeat rationem materiæ, & altera formæ; hoc exemplo rerum artificialiū ostēditur. Domus enim vnum quidē est, cuius vltima forma est totius domus figura, quæ in cōposito ex multis materialibus partibus ita inter se dispositis & ordinatis, cōsistit vt vna respectu alterius sit veluti forma & materia, nā fundamentum & parietes, quæ tecto supponuntur, habent rationem quasi materiæ, tectum vero quasi formæ. Præterea quia materia & forma sacramētorū habent suas partiales significationes, rōne quarū vnū integrum signum cōstituunt: vnde fit, quod licet tota significatio sit veluti forma totius Sacramenti, tamen cōparando significationē, rē, & Sacramētū ad significationem verbi, illa sit quasi materia, hæc vero quasi forma, quia vt supra dixi, significatio elementi Sacramenti, est magis indeterminata & imperfecta, determinatur vero ac perficitur per formæ significationem.

Quarta concl. Non est necesse, vt in omni Sacramēto res & verba ita coniūgantur, vt partes essentiales eiusdem

rei. Hæc conclusio est Bellarminij,ad cuius probationem supponit, Sacramentum quandam habere similitudinem cum rebus naturalibus ex materia & forma constantibus, tamẽ nõ esse re vera compositum naturale, ob idq;non esse reperiendas in eo omnes proprietates materiæ & formæ, quæ in materijs & formis naturalibus repe riuntur, sed satis esse, si aliqua reperiãtur. Nunc probatur conclusio adhibito exemplo in Eucharistiæ Sacramento,in quo omnium consensu res pro materia inueniũtur.s.panis & vinum, & verba pro forma, Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus,& tamẽ nunquam res ista & verba ita coniunguntur,vt materia & forma in naturalibus,nam vel Sacramentum Eucharistię est solũ res ipsa consecrata,id est, species panis & vini, vt continet Corpus, & Sanguinem Christi: vel etiam consecratio, aut sumptio, vt quidam volunt. Si consecratio dicitur Sacramentum, tunc verba habemus, sed rem non habemus, ex qua componatur, tota enim consecratio in verbis consistit,nam panis & vinum non concurrunt vt pars consecrationis,sed vt subiectũ,circa quod agit Sacerdos, & in quo consecrantis actio recipitur. Si vero res ipsa cõsecrata est Sacramẽtum,tunc rem habemus, sed non verba, ex quibus Sacramentum componatur, verba enim respectu rei consecratæ non sunt partes essentiales eius, sed principium productiuum; pars.n. essentialis manet cum ipsa re, verba autem non manent cum re consecrata,imò tunc incipit primum res consecrata,cum verba desinunt esse.Quocirca Concilium Florentinum in instructione Armenorum, non dicit, verba Eucharistiæ esse formam Sacramenti, sed consecrationis. Et cum idem Concilium ibidem, & Tridentinum Sess. 14.Can.4.de Sacramento pęnitentiæ loquuntur,dicunt, actus pęnitentię esse quasi materiã,non audent absolute dicere,esse materiam. Et Scotus licet confessionem,contritionem,& satisfactionem prærequiri asserat necessario ad absolutionem, & non neget habere se quasi materiam Sacramenti; cęterũ negat esse essentiales siue partes, vel totam essentiam Sacramenti, quam ipsa absolutione constituit: ita vt actus pęnitentiæ nõ sint veluti pars essentialis Sacramenti pęnitentiæ, etsi sint veluti materia eius, non ex qua, sed in qua, vel supra quam fit,ita vt sine ea nullum sit Sacramentum pęnitentiæ. Sed de his,& eorum veritate inferius suo loco disputabimus. Sed si res in verba sunt quasi partes essentiales in aliquibus, vel quasi in omnibus Sacramentis,quæ in vsũ perficiuntur,quæ simultas erit in ipsis necessaria,vt Sacramentum efficiatur? nam cum rationem materiæ & formæ induant videtur quod necessario debeãt esse simul ad constituendum idem cõpositum,cuius oppositũ euenit; nã cũ res Sacramentorũ,q̃ vsu perficiuntur, & similiter verba sint succesiua, contingit,vt quando forma est, iam non sit materia,& è contra: nam qui heri confessus est, hodie abluitur, ergo non possunt habere simultatem.Præterea cum materia & forma Sacramẽtorum sunt res diuersorum generum, non videntur vnionem aliquam admittere,& consequenter nec simultatem. De hac re disputat Scotus in 4. dist.6.q.3. vbi specialiter inquirit de Baptismo,quæ simultas inter ablutionem & verba sit necessaria; & respondet affirmatiue, simultatem requiri, cuius

cuius rei causam asserit esse Christi Domini institutionem; quia ipse instituit ablutionem & verba, velut vnum signum completum ad significãdum effectum, ita quòd neutrum esset signum sine altero. Sed qualis sit ista simultas, ipse explicat refutata quadã opinione Landulfi in cap. de trah. q. 10. asserentis, aquam non esse Sacramentum, nisi quando coniuncta est cum verbo, scilicet in vltima prolatione ipsius formæ, adeo quòd si in illo vltimo instãti, in quo forma terminatur, & aqua fit Sacramentum, puer non esset in aqua, non esset baptizatus. Dicit ergo Scotus quòd non requiritur simultas metaphysica, & naturalis, sed moralis, talis, qualis requiritur in actibus humanis, quia non voluit nos Christus obligare ad tam subtilem simultatem, quam vix posset homo percipere vel seruare. Indicatur autem simultas inter factum hominis & verba, quia incipit vnum antequam finiatur alterum, & hoc indifferenter, siue istud primum finierit quam illud, uel è conuerso; unde siue sacerdos prius immergat puerum una immersione, & dicto Te baptizo, immergat cum illis uerbis sequentib. est sufficiens simultas, dum tam prolationem finiat ante inceptionem ablutionis, talis simultas est ad Baptismum sufficiens.

Circa hãc difficultatem dico, quòd etsi ex eo, quòd res & verba rationem materiæ & formæ ad effectionem & compositionem Sacramenti habeant, concludatur, necessariam esse inter ea aliquam coniunctionem & simultatem; cæterum id ipsum ex dictis ratione materiæ non reperitur, nisi per quandam accommodationẽ nõ enim oportet vt omnes materiæ & formæ conditiones in proprietate & rigore eis conueniant, licet necessarium sit, vt secundum aliquam analogiam & proportionem eas participent; neque oportet, vt aliquo modo sint simul & coniuncta, alias enim vnum efficere nõn possent. Quapropter Augustinus ait: Accedit verbum ad elementũ & fit sacramentũ, quia accessus coniunctionem aliquam significat, & consequenter simultatem, quia quæ simul iam sunt, coniungi non possunt: & ideo formæ Sacramentorum sæpe hanc coniunctionem vel propinquitatem requirunt; cum enim minister dicit: Ego te baptizo, verba hæc ex sua vi requirunt, vt actus baptizandi etiam simul fiant, nam si antea fuisset facta, non videretur satis esse formæ materiam de præsenti indicantis; hoc ex natura formæ, cuius vim verba habẽt in Sacramentis, deprehenditur, nam materia determinatur per formam; ergo necesse est, vt simul coniungatur ipsa, alias enim nec determinabit, nec illa determinabitur. Illa ergo propinquitas & simultas est necesse, vt per modum materiæ & formæ res & verba vnum sacramentũ componere possint, nec illa simultas requiritur, q̃ in rebus permanentibus est necessaria, sed ea, quæ ad compositionem rerum successiuarũ attinet, quia sacramentũ non res permanens, sed successiua est. Si autem inquiras, quanta hęc simultas esse debeat? Respondeo, non eandem in omnibus Sacramentis requiri, sed diuersam, pro Sacramentorum diuersitate, nec metaphysice pensanda est, sed moraliter; ita tamen ne magna interpolatio fiat, sed sicut ex modo, quo fit actio, & quo verba proferuntur iuxta communem & humanum modum cõcipiendi intelligatur

vnū alteri applicari. At hęc si multas moralis maior in aliquibus Sacramentis, quam in alijs requiritur, vt statim dicebamus, nam quando materia est ipsa ministri actio, & hic indicatur per pronomen demonstratiuum, aut per verbum indicatiui modi; tunc maior requiritur propinquitas & simultas in Baptismo, Confirmatione, Extrema vnctione, & in Sacramento Ordinis, vbi per formam indicatur traditio potestatis, quam etiam significat traditio libri & calicis &c. ideo necesse est, vt illa duo moraliter simul fiant. Quocirca Scotus in Sacramento Baptismi illam simultatem esse posuit, quam supradicta diximus, nec ablutio finiatur ante inceptionem prolationis verborum, nec prolatio verborum, si ab eis incipere contingat, ante inceptionem ablutionis. Quæ sententia satis probabilis est in assignandis Sacramentis, quamuis magis pia sit & scrupulis vacans illa sententia, quæ asserit, non tantam requiri simultatem, nam etsi finita sit actio & subito verba proferantur, erit Sacramentum & Sacramenti habebit effectum. In Matrimonio vero tanta requiritur simultas inter verba mutuam traditionem significantia, & inter ea, quæ acceptationem mutuam ostendunt, quanta ad contractum humanum est necessaria; in Sacramento vero pœnitentiæ, quia materia eius non est actio ministri, sed ipsius pœnitentis, & quia huiusmodi Sacramentum perficitur per modum iudicij, vt docet Scotus in 4.d.14.q.4. & 5. quoad secundū tota materia, quæ fit per modum accusationis, supponitur ante sententiæ explicationem, in qua forma consistit, sufficit ea simultas, quæ moraliter satis est, vt idem iudicium peragi, & per sententiam consummari intelligatur. De simultate vero Eucharistiæ requisita, suo loco dicemus.

Quinta conclusio. In Sacramento Baptismi, Cōfirmationis, Ordinis, extremæ Vnctionis, & Matrimonij, tota materia ex verbis in actione ministri constans est, pro qua Sacramentum supponit, v. g. Baptismus non supponit pro sola ablutione, nec pro solis verbis, sed pro constituto ex ablutione & verbis. Cōclusio est contra Sotū asserentē Baptismum pro sola ablutione supponere, & sic de alijs Sacris. Probatur, quia in ijs Sacramentis nec sola materia, nec sola forma significat, sed vtraque, ergo ex vtroque componitur Sacramentum, ergo supponit pro toto composito, & non pro altera parte, quia nulla illarum sola est Sacramentum. Antecedens probatur inductione, nam in Baptismo, & similibus, sic euenit; & probatur de Baptismo, nam ablutio Sacramētalē habet ablutionem, uerba uero expressius & perfectius significant quam ablutio. Et confirmatur ratio, quia Sacramenta efficiunt, quod significant, & quod significant efficiunt, sed non solum efficiunt per formam, sed & per materiam, nam de aqua ait Augustinus, corpus tangit, & cor abluit: Et eadem est de cæteris ratio; ergo etiam materia habet suam significationem. Et idem dicendum est de materia, quod non efficiunt per eam solam, sed per formam, quia August. ait de Baptismo, habere uim abluendi cor, & ratione adiūcti uerbi; ergo multo magis ipsum uerbum hanc uim habebit, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis. Cum igitur Sacramenti significatio in prædictis Sacramentis nōn solum sit in forma,

nec solum in materia, sed in vtraque simul, quatenus ad vnum effectum concurrunt, sequitur, quòd sacramentum pro constituto ex vtrisque supponit, & non pro altera parte tantum. Præterea retorqueo argumentum in Magistrum Sotum, nam in re ipsa facta omnia illa, quæ componunt totum, in quo insit forma & figura artificij, in domo, tectum, fundamentum, & cætera, sunt partes componentes totam domum, quamuis vna pars respectu alterius dicatur habere rationem formæ, vel materiæ; ergo pari ratione res & verba in Sacramento, quæ inter se comparantur, vt materia & forma, erunt partes intrinsecæ componentes Sacramentum, quia ex illis componit integrum signum sensibile, in quo est tota Sacramenti significatio; vnde illæ duæ partes licet inter se comparentur, vt materia & forma, tamen in ordine ad significationem materialiter se habent, vt satis supra ostendimus; ergo cum sint veræ sacramenti partes sacramentum constituentes, sacramentum pro nulla illarum supponet, sed pro constituto ex ijs; ergo Baptismus non supponit pro sola ablutione. Ex quo infero, male Sotum applicare illam regulam dialecticam, quæ asserit, in rebus artificialibus nomina artificialia supponere pro materiali, ut subest figuræ uel formæ, quia ex hoc contra ipsum sic arguo, quia sicut nomen rei artificialis per se non supponit pro parte rei materialis, sed pro tota materia, quæ subest formæ totius; nam Domus non supponit pro fundamento, ut subest parieti uel tecto, sed pro constituto ex omnibus, prout ex eis una resultat figura: ita signum ad placitum supponit pro tota & adæquata materia significationis, quia ad significandum est composita, & non pro altera tantū pars, quæ ad aliam ut materia ad formam comparatur: sic igitur Sacramentum, non pro altera parte materiali supponet, sed pro tota materia, quæ significationi substernitur.

Sexta conclusio quæstioni satisfaciens. In Sacramentis in præcedenti cōclusione significatis, res & uerbā sunt tanquam partes essentiales sacramenti. Concl. hęc ex præcedenti fit nota nā si Sacramentū ex ipsis componitur, tanquā ex partib. ex ipsis cōstat tanquā ex materia & forma, sequitur manifestè, qđ sint essentiales partes eius, quia materia & forma ad rei essentiam pertinent, nec dicendum esse partes integrales, quia tunc aliqua illarum ablata adhuc essentia sacramenti consistere possit, quod in nostro casu accidere nequit.

AD ARGVMENTA In principio àrticuli posita.

AD primum patet ex dictis nota bili 2. Ad secundū articulo precedenti patet, Sacramentum pro formali sumptum sub qua ratione diffinitur, habere unum per se conceptum; pro materiali vero licet non sit ita per se unum ac proprie, nihil impedit, satis enim est quod unum partes efficiant ad significandum ordinem, &c.

Arti-

ARTICVLVS III.

An pro tempore cuiuscumque legis à Deo data debuerit institui aliquod Sacramentum.

PArs negatiua probatur. Tale Sacramentum non fuit institutum à Deo, ergo non debuit institui. Consequentia patet, quia alias Deus defecisset in traditione suarum legum, cũ non instituisset id, quod secundum rectam rationem erat instituendum. Antecedens probatur, quia illud fuisset commune paruulis & adultis, sed tale non fuit institutum, ergo &c. Probatur minor, quia ante legem gratiæ nemini dabatur gratia per aliquod medium ex opere operato, sed solum ex vi dispositionis & meriti operãtis, nam ille alius operandi modus videtur proprius Sacramentorum nouæ legis; sed nullum remedium poterat prodesse paruulis ad deletionem peccati originalis, nisi eis daretur gratia ex opere operato, igitur &c. Probatur minor, quia peccatum originale non deletur, nisi per gratiæ diffusionem, ad quam consequendam paruuli nõ potuerunt habere propria merita, aut propriam dispositionem, ergo debuisset eis infundi ex opere operato, quod imperfectioni illius temporis repugnabat.

Secundo, quia si pro qualibet lege fuit instituendum Sacramentum, ergo cum Deus plures dederit leges, debuit aliud & aliud Sacramentum instituere pro temporum diuersitate, quia alia & alia lex aliud & aliud exposcit Sacramentum; si autem Sacramentum legis prioris remansisset tempore legis posterioris, nõ fuisset aliud institutum pro lege posteriori. Sed cõsequens videtur falsum, quia vox simul imposita ad significandum semper manet significatiua eiusdem, ergo multo magis signum semel à Deo impositum semper manebit significatiuum eiusdem: ergo nõ debuit aliud & aliud institui Sacramẽtum pro alia & alia lege; ac consequenter, non in omni lege cõgruum fuisset esse aliud Sacramentum.

Tertio, Greg. lib. 4. moral. & ponitur de consecratione distinct. 4. sic ait: Quod apud nos valet aqua Baptismi, hoc egit apud veteres vel pro paruulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificij; ergo apud eos nõ fuit Sacramentum contra morbum peccati originalis: sed maior videtur esse necessitas pro aliqua lege de Sacramẽto aliquo contra morbum, quam de quolibet alio; igitur si primum non fuit in illa naturæ lege, nec aliquod aliud. Confirmatur, quia non facile fingi potest in quo fuerit tale remedium positum. Si quis dicat, illud fuisse relictum parentum & maiorum arbitrio, sequitur, melius fuisse promissum infantibus legis naturæ quam legis gratiæ, quia multo facilius poterat illi applicari remedium ita amplum ac voluntarium, quam remedium aquæ ita artum ac definitum in lege noua; Ex quo sequeretur, plures infantes damnari in lege euangelica & gratiæ, quã in illa naturæ, quia cum remedium contra originale in lege gratiæ sit restrictum ad Baptismum aquæ, relicti sunt sine remedio, qui baptizari non possunt etiam plures, quam illi legis naturæ. Quæstionem istam disputat Scotus in 4. d. 1. q. 3. & 7. & eadem dist. D. Thom. 3. p. q. 6. per totam.

Pro cuius intelligentia obseruandum

dum cum Scoto ibidem art. 4. quod Sacramētū pōt sumi bifariam: Primo cōmuniter, & sic diuiditur quasi vox in suas significationes, in Sacramentū propriè & impropriè dictum. Alio modo capitur strictè, distinguitur q quasi superius in sua inferiora, in sacramēta nouæ legis, & alia, si qua fuerunt in alijs legibus prioribus, quę vim conferendi sanctitatem & gratiam habuerunt: In præsenti quæstione est sermo de Sacramento propriè dicto, quod conferebat gratiam, vel in quo gratia conferebatur.

Secūdo obserua, q cum Sacramentū ex superioribus sit signū sensibile significans aliquid potest ex triplici c. diuersificari: Primo dici potest aliud & diuersum Sacramentum, quia est aliud, & aliud sensibile, sicut circuncisio, & Baptismus: in hac significatione possunt dici diuersa Sacramenta, & Eucharistia, & Ordo, & alia Sacramenta nouæ legis, quia sunt alia & alia signa sensibilia. Secundo vnum Sacramentum ab alio potest diuersificari ratione significationis, quia. s. aliam significationem habent; sed hoc potest dupliciter euenire: Primo quia habent aliam significationem simpliciter, respectu alterius signati, sicut Baptismus, & Eucharistia, quorum significata sunt diuersa, & consequenter diuersæ sunt eorum significationes: Secundo potest esse diuersitas in significatione non simpliciter, sed secundū quid imperfectè, q a videlicet idē significat, cęterū magis aut minus perfectè, sic distinguetur ēt circuncisio, & Baptismus, quia licet significarent gratiam delentem originale peccatum, cæterum Baptismus perfectiorem gratiā & perfectiori modo eam significat, quam circuncisio significaret suo tempore, vt postea dicetur. Sic Scotus vbi supra, distinguit Sacramentum propriè dictū quasi superius in sua inferiora: quasi, dico, quia hęc non est omnino diuisio in inferiora distincta specie, nam si essent duo signa sensibilia eundem effectum sub eadem ratione significantia, sub eadem ratione, inquam, specifica, licet illum magis aut minus perfecte significarent, non essent distincta specie sacramenta, quia magis & minus non variant speciem. Præterea etsi sensibilia sint diuersa secundum proprias naturas, si tamen significatio & effectus significatus sint eiusdem speciei, non erūt diuersa specie ipsa sacramenta; non ergo Scotus affirmat, esse illam diuersitatem simpliciter generis in species, sed quasi, quia est diuisio in ea, q̃ propriè rationem sacramenti participant. In hoc distinguitur hæc diuisio a prima, cuius vox diuisa nihil commune dicat suis significatis, in quæ diuiditur.

Tertio obserua, quod præsens quæstio loquitur de tempore, quo leges à Deo datæ viguerunt, propter quod vnicuique earum necessarium est, suum proprium tempus assignare, claritatis autem gratia distinguimus in duo tempora tempus illud, quod à peccato Adæ vsque ad Christum interuenit, videlicet in tempus legis naturæ, & scriptæ, quāuis autē hoc posterius propriè, & in rigore loquendo à Moyse cœperit, per quem lex data est, tamen quia circuncisio, quæ in lege scripta permansit, multo tempore legem antecessit, sicut & Abraham, cui primū data, & præscripta est, ideo hoc tempus naturæ, quod legi naturę assignatur, in præsenti quæstione extenditur à peccato Adæ vsque ad tempus circuncisionis, in quo nulla à Deo

data

data fuerant pręcepta specialia, quib. peculiaris cultus & cæremoniæ præciperentur. Sed aduerte, quod cum de lege naturæ agimus, non includimus tantum dictamen rationis, quod de natura humana nude sumpta dimanat, quia natura humana nunquã talem legis naturæ statum habuit, nã sicut creata fuit ad finem supernaturalem, habuitq; consequenter media, quib. eum adipisci posset: ita semper aliqua supernaturalia præcepta habuit, quib. ad eundem finem dirigeretur. Quocirca sub naturæ lege comprehendimus illud dictamen rationis, quod non solum ex naturali homine, sed ex fide singulariter reuelata ac proposita sufficienter quasi intrinsece dimanat, cuiusmodi sunt pręcepta fidei, spei, & charitatis, & pœnitentiæ virtutis, quæ per se sunt requisita ad vitam rectè ad supernaturalẽ finem instituendam, quæ omnia in lege scripta, quæ a Mose incepit, permanserunt, ob idque lex naturæ a lege scripta distinguitur, tanquam pars à toto, vel tanquam inclusum ab includente, & indeterminatum à determinante, quia lex scripta addidit legi naturæ aliqua peculiaria præcepta, quæ solum legis Mosaicę cultores obligabant. Quocirca solum respectu populi Israelitici illa duo distincta sunt tempora, nam respectu aliorum, qui etiam inter illum populum degebant * * tempus legis naturæ vsque ad Christum Dominum durauit, cuius obseruatio cunctos mortales astrinxit. Ijs itaque præiactis iã suis cõclusionib. hæc quæstio est absoluẽda.

Conclusio prima Sacramentum aliquod debere institui in quacumq; lege, vel in aliqua, non potest ratione naturali ostendi necessario, neque à priori, neque à posteriori; sed tamen quod congruum fuerit illud institui, congruenter suaderi potest. Prima huius conclusionis pars probatur, non quidem probari potest à priori, videlicet à natura Dei, quia Deus nihil extra necessario agit, quia ad nullam rẽ extra necessariam habitudinem dicit: vt ex ea à priori possit ostendi huiusmodi Sacramentum ab eo esse instituendum. Nec à posteriori tanquã ex fine, quia etsi effectus Sacramento signatus esset absolute necessarius ad huiusmodi finem obtinendum, tamẽ absolute posset huiusmodi effectus alia via & medio obtineri, quã per Sacramentum: & sic constat, non posse concludi necessario institutionem sacramenti in aliqua lege esse faciendam. Secũda pars sic ostenditur à Scoto vbi supra art. primo, quia congruũ, inquit, est, effectũ inuisibilem à Deo causandum, ordinantem hominem ad salutem, signari aliquod signum sensibile, vt viator inquirens cognitionem ex sensibilibus effectum illum certius cognoscat; nec solum congruit esse signum huius effectus, quasi speculatiuum, per quod possit haberi notitia in intellectu de illo effectu signato, sicut per vocẽ Homo, habetur conceptus & notitia naturæ humanę, sed congruit quod sit signum practicum, de cuius ratione est, vt significet effectũ in esse vel fieri, vt eius amore homo afficiatur, & quod nõ sit æquiuocum vel incertum, quia etsi per tale signum duceretur homo in cognitionem huius effectus, non tamen ardenter appeteret illud signum sibi adhiberi, propter incertitudinem signi respectu fieri ipsius signati: talem ergo effectum inuisibilem congruit signari per signũ sensibile practicum,

certum & efficax, vt homo ex tali cognoſcat effectu, & in tali ſignum effectum ardenter quærat; Nec tamen fuit congruum, quod tale ſignum haberet ſecum ſuum ſignatum, quia tunc homo non ita deuotus ac diſpoſitus ad eius receptionem accederet, ſciens ſe huiuſmodi effectum recepturum, qualitercumque diſpoſitus accederet, quia tale ſignum certitudine demonſtratiua, & neceſſaria haberet ſuum ſignatum in eo, cui applicaretur, ſuppoſito, quod tali certitudine eſſet certum: non ergo fuit congruũ, quod illud ſignum ſignans illum effectum inuiſibilem ad ſalutem hominis ordinatum, eſſet certum illa demonſtratiua certitudine, quæ neceſſario & ex rei natura haberet ſuum fieri effectus, ſed certitudine, vt in pluribus, id eſt, ſemper, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat; Et hoc ſignum naturaliter ſeu ordine naturæ præcedenti fieri ipſius ſignati, vt ſic ſuſceptio ſigni ſit quaſi diſpoſitio ad ſignatum, qua poſita ſignatum fiat, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat.

Has omnes conditiones, ſigni videlicet, quod ſit practicum, certum, vt in pluribus, modo prædicto, & præcedens naturaliter ſeu ordine naturæ fieri ipſius ſignati, ſicut cã pręcedit ſuũ effectum, intelligit Scotus per illam particulam, Efficax, quæ poſita eſt in diffinitione Sacramenti, de qua ar. primo, idem diximus. Hic ergo habemus ſecundum totam rationem ſacramenti, congruum fuiſſe Sacramẽtum inſtitui propter cognitionem & deſiderium cauſandum in viatore reſpectu effectus inuiſibilis. Præterea congruum fuit, ſacramentum in qualibet lege inſtitui, quia congruit quidem viatoribus vnius ſectæ in aliquibus ſignis exterioribus communicare, & conuenire, per quæ ab alijs alterius ſectæ diſtinguerentur, nam ex talibus ſignis cognoſcit homo quis eſt ſuæ ſectæ, & quis alterius, quod quidem expedit, quia ſcientes ſe eſſe eiuſdem ſectæ, mutuo ſe adiuuant ad obſeruationem eius; & ſcientes ſe diſſimiles eſſe ſectæ, vitant ſe mutuo tanquam mutuo ſe impedientes. Ita congruum fuit in quauis lege inſtitui ſacramenta, quæ eſſent ſigna vnitiua eorum, quæ ſunt eiuſdem ſectæ, & diſtinctiua eorum ab alijs.

Secunda Concluſio, quæ eſt primæ corroboratio. Decuit Dei miſericordiam, iuſtitiam, & ſapientiam Sacramentorum inſtitutio. Concluſio eſt Seraphici Doctoris in prima diſtin. 4. art. 1. quæſt. 1. quam ſic probat: Decuit miſericordiam, quia homo male gratiam ſeruabat propter voluntatis vertibilitatem, ideo inſtituit Deus Sacramenta, ad quæ homo recurrens gratiam recuperaret: atque ita miſericordiæ magnæ fuit hæc inſtituere, quia non ſolum & ad remiſſionem culpæ collationem gratiæ adiuuantis faciunt, ſed etiam ad remiſſionem pęnæ. Decuit etiam diuinam iuſtitiam, quia cum Deus ſit iuſtus, exigebat aliquam humiliationem, per quam homo ſe ad gratiam diſponeret, & Sacramenta ſuſcipiendo quaſi ex quodam pacto gratiam inueniret, niſi indiſpoſitio eius eſſet impedimento. Decuit denique ſapientiam, ſummæ .n. ſapiẽtiæ eſt in ijs inuenire remedium, quæ fuerunt occaſio lapſus, vt ſicut homo per lignum cecidit, ita per lignum ſalutis remedium inueniret: Sic quia homo occaſionem lapſus à viſibilib. ſum pſerat, decuit diuinam ſapientiam in eiſdem remedium inuenire. Fuit

etiam

etiam ex parte ægroti, & infirmi expediens, quia erat cæcus quo ad rationem, ideo data sunt ei sacramenta visibilia ad eruditionem; erat elatus quo ad irascibilem, ideo data sunt ei Sacramenta corporalia ad sui humiliationem; erat fastiditus quo ad concupiscibilem, vt non saperent ei spiritualia, ideo sacramenta sunt ei data ad exercitationem, ne forte vnius solius perceptione vel spiritualium tantum contemplatione sibi possit fastidium generari & tædium. Fuit ergo necessarium necessitate congruitatis, non ineuitabilitate, sacramenta instituere, quia Deus potentiã suam sacramentis non alligauit.

Sed objicias, esse oneri naturæ infirmę tot multiplicari sacramentorum præcepta, & consequẽter non cõgrue institui. Respondeo cum D. Seraphico vbi supra in sol. ad vltimam, esse onus duplex: aliud onerans; aliud alleuians, sicut pennę in auibus, & rotæ in curribus, & vela in nauibus; Primũ onus grauat satis, secundum vero licet de se sit onus, tamen non onerat portantem: Ita in proposito mandatum, per quod redditur lapso & obligato virtus, etsi pondus sit, tamẽ quia virtutem adiuuat & alleuiat, non est portanti onus, talia sunt sacramenta, in quibus inuenitur gratia, quæ fortificat, & vires addit, facitque mandata leuia: ac proinde debuit Deus in suis legibus sacramenta instituere. Et pręterea quia, vt ait Augustinus contra Faust. lib. 9. cap. 11. & de vera Relig. c. 17. omnis religio habuit aliqua signa exteriora, in quibus homines cõuenirent, vt Deum colerent, quod patet discurrendo in singulis etiam Idololatrijs: si ergo Ecclesia debet habere signa sacræ Religionis sibi conuenientia, & huiusmodi sunt signa sacra & sacramenta, decuit Deum sacramenta instituere, quæ huiusmodi signorũ rationem indicant.

Tertia Conclus. In statu innocentiæ cultus Dei externus per actiones corporis esset homini valde consentaneus, qui de facto in illo fuisse, & longe probabilius futurum esse, si homo non peccasset; nec non ibi esse futurum sacrificiorum vsum, probabiliter defendi potest. Cõclusio hæc multas habet partes; Prima est, qđ cultus exterior Dei per actiones corporis esset consentaneus valde homini in statu innocentiæ existenti; quã sic probo, quia hic cultus exterior est per se debitus Deo, eo quod est auctor naturæ humanæ, quæ anima & corpore constat, & non est introductus ratione peccati; sed ratio hæc eodem modo obligaret in innocentiæ statu, in quo etiam homo anima & corpore cõstaret: ergo vtriusque actibus debuisset Deum colere auctorem suum. Præterea quia cum vita socialis & politica sit homini naturalis, non videtur satis esse, qđ interius colat verum Deum, in ipsumque credat, nisi etiam exterius ore & opere fidem suã ostendat, & Religionem; quę ratio tota locum haberet etiam in statu innocentiæ, in quo homines non solitariè, sed politicè uiuerent: ad id vero cum vnus actus alterius non cognosceret interiores, nisi quatenus per exteriores manifestarẽtur, necessarium erat, vt in eo statu non solum esset uera Religio, sed etiã exterior eius professio. Et cõfirmatur, qa hoĩ est naturale vti animo & corpore in suis actionibus, ergo maxime eis in diuino cultu vti deberet, nam decentior vsus facultatum hominum & actionum eius corporalium

poralium

poralium excogitari nõ poteſt, quam is,quo homo corpore & anima vteretur ad exhibẽdum Deo diuinum cultum: hic autem cultus exterior, ſi innocentiæ ſtatus duraſſet, eſſet publicus,quia vt diximus, homo eſt natura ſua animal politicum, ac ſociale; quocirca hominibus naturale eſt,in vnum populum & rem publicam congregari, ſicque in illo naturæ ſtatu congregarentur, quia hic modus eſt per ſe bonus, & naturæ humanæ conueniens; congregati vero in vnum corpus politicum,deberent eſſe in vnum Religionis nomen aliquo ſigno exteriori congregati,quia in omni Repub. bene ordinata primum ac præcipuum dicitur eſſe religionis negocium, non enim morum honeſtas in humana Repub. recte inſtitui poſſet, niſi ratio diuini cultus præcipue habeat locum; at in vnum religionis nomen homines congregari haud poſſent, niſi medio aliquo Dei cultu externo & ſenſibili, totique Reipub.communi, vt diximus præcedenti concluſione ex Auguſtin. libro 19. contra Fauſtum. Id ipſum confirmari poteſt, quia ſicut recta ratio dictat, vt quilibet priuatus homo ſuo animo, ac proprio corpore colat Deum ſuis priuatis actionibus, ita etiam dictat,vt tota Reſpub. prout eſt vnum corpus politicum, vnum etiam cultum quaſi communi conſenſu Deo offerat, quod eſt Deum colere publico ac ſolemni cultu, qui ex maiorum traditione diffiniri poſſit. Secunda eius concluſionis pars,probabile eſſe, quòd in ſtatu innocentiæ eſſet futurus ſacrificiorum vſus, quã ſic oſtendo,quia iuxta D.Thom.2.2.q.85. art. 1. oblatio ſacrificij ipſi Deo eſt de lege naturæ, quia ex naturali ratione procedit, quòd homo quibuſdam rebus ſenſibilibus vtatur, vt per earum oblationem ſubiectionem ad Deum ſignificet, ſupremumque Dei dominium agnoſcat: at hoc naturale dictamen de offerendo Deo ſacrificia, non oritur ex occaſione peccati, ſed ex ſubiectione & recognitione, quã homo debet ipſi Deo, propter eius ſupremum dominium; ergo etiam in ſtatu innocentiæ talis vſus ſacrificiorum eſſet futurus, quia cum per ſe ad legem naturæ ſpectat,nec ex occaſione peccati ortum habuit,ad illum ſtatum pertinuiſſet. Et confirmatur,quia homo non tantum à Deo accipit corpus & animam, ſed etiam res externas, quibus ad corporis conſeruationem, & animæ oblectamentum vtitur; ergo non ſolum debet anima & corpore Deum colere,ſed etiam rebus externis,quarum oblatione, conſumptione, & alio ſimili vſu Deum omnium rerum dominum eſſe proteſtetur, eique gratias agat, iuxta illud 1. Paralipom.29. Tua ſunt omnia,& ea, quæ de manu tua accepimus, reddimus tibi. Cum igitur huiuſmodi rerum ſenſibilium vſus per ſe decens & honeſtus ſit, nullamque imperfectionem ſtatui innocentiæ repugnantem includat, nulla ratione firma à ſtatu innocentiæ durante eſſet repellẽdus. Sed pro maiore huius rei explicatione, obſerua, duplicem poſſe intelligi externum ac ſenſibilem Dei cultum: alterum, qui ſolis actionibus & organis corporis humani fit: alterum vero, qui vſu externarum rerum conſtat. Prior exercetur cum voce Deum oramus vel laudamus, quando genu flectimus, vel ſimiles actiones exercemus, quæ non habent aliam materiã, circa quã verſentur, præter noſtri corporis membra,& eorum vſum. Poſteriori

riori vero modo colimus Deum, quãdo res externas ei offerimus, vel sacrificamus, cereos accendimus, vel thus in eius honorem adolemus; & de vtroque cultu intelliguntur ea, quæ nunc diximus, sed in sacrificio duplex est significatio; quædam moralis, quatenus interioris sacrificij est signum; & hæc sola est de essentia sacrificij, quæ statui innocentiæ non repugnabat, nam in eo etiam naturale esset hominibus interiorem cultum exterioribus ac sensibilibus signis manifestare, tam verbis tam factis ac rebus: Alia est significatio mystica, quatenus per sacrificium signatur aliquod supernaturale ac diuinum mysterium, quæ non est de essentia sacrificij absolute & simpliciter loquendo. Quocirca etsi consideramus hanc significationem alicuius diuini mysterij, vt exempli gratia, Domini venturi, qui etiam secluso peccato venturus erat **

Ex ijs, quæ diximus, colligitur quidem, in illo statu innocentiæ si perseuerassent homines absque peccato, vsum sacrificij habere potuisse sufficientem congruentiam, neque aliquã inde essentiam fuisse ablaturum, nec fuisse futurum malum, nec contra legem naturæ, sed ei conformem; Sed an de facto futurus esset talis sacrificij vsus, nulla ratione naturali certa & euidenti probari potest, quia licet talis sacrificij vsus legi naturæ videatur cõformis, cæterum non est in præcepto aliquo naturali, proprie loquendo de sacrificio, prout in sacra rerum externarum sensibilium oblatione consistit. Quocirca ex sola obligatione legis naturę non potest certo colligi, homines perseuerantes in iustitia originali ijs sacrificijs fuisse vsuros, quia hoc vel ex humano, vel diuino penderet arbitrio; cæterum cum homines in illo statu vera, ac recta ducerentur ratione, credibile est, electuros esse id, quod rationi rectæ magis consentaneum videretur, quod sane esset vti prædicto sacrificiorum usu.

Quarta conclusio. Sacrorum institutio in statu innocentię non esset cõtra debitum ordinem, & illius status perfectionem, imò in eo potuisset habere sufficientẽ causam & congruentiam, nam Sacramenta & sunt signa, & causa gratiæ, & sub vtraque consideratione conuenientem in illo statu habuisset rationem; sub prima quidã ratione, quia Sacramẽta ut signa, non tantum sunt ad acquirendam cognitionem, sed etiam ad profitendam interiorem fidem, & etiam ad quandam supernaturalium mysteriorum repræsentationem, & faciliorem eorum apprehensionem, nec non ad excitandum affectum, & ad consensionem & vnitatem hominum in exteriori cultu Dei; at has vtilitates omnes potuerant Sacramenta habere in illo innocentiæ statu sine aliqua imperfectione, recto illius status ordini contraria, igitur Sacramentorum institutio causam aliquam, ac congruentiam sufficientem in illo statu habere potuerat. Probatur minor, quia in illo statu seruaretur naturalis humanę cognitionis modus, quantum ad hæc, quòd excitaretur homo à sensibilibus obiectis, & intelligeret cum depẽdentia ad phantasmata, nec cognosceret res spirituales in se ipsis, sed per aliquã analogiam ad res sensibiles, nec semper eas intelligeret, ac proinde conuenienter per res sensibiles ad eorum cognitionem excitaretur: & quamuis in illo statu cum gratia & iustitia originali infunderetur fidei habitus, sicut

nunc

nūc infantibus baptizatis infunditur, nō tñ infunderētur species,& per phātasmata,quibus homo indiget ad apprehendendas res fidei, neq; singulis hōib. rerum fidei reuelationes fierēt, sed per traditionē filij a parentib. eas acciperent, quia hic est connaturalis modus hōi viatori,nec aliqua est causa ad miracula fingenda, vel nouū ꝓuidentiæ modū. Quocirca fallitur Soto,cum ait,prædictū modum ex sensibilibus cognoscendi,solum in illo statu habiturum locum in cognitione rerum naturalium,non vero supernaturaliū ob assignatā modo causam, quia videlicet non fierent singulis reuelationes rerum credendarū. Quocirca deberent tunc homines instítui per uoces & signa sensibilia, & absque illius status indecētia,si alia signa a Deo instituerentur,illorum potuissent habere ad illum effectum conuenientē vsum.Si vero sacramenta sub secūda ratione considerētur videlicet quatenus gratiæ causa existunt,minorem coniunctionem & propinquitatem haberent cum modo cognoscendi hominis & operādi; & ex hoc capite minor esset ad ea instituenda congruentia.Cæterū considerata maxima vtilitate in obtinenda gratia seu augmēto eius ex vi operis externi, est res hæc tanti momenti, ꝙ si Deus vellet illam cōferre hominibus illius status,& hoc solo esset maior cōgruitas in sacramētorū institutione,q̃ sit in omnib. alijs cōiecturis, q̃ in cōtrariū afferri posſūt.

Quinta Cōclusio. Licet de facto in statu innocentiæ pro tpe, quo primus parens in illo perstitit, nullū fuerit institutū sacramentū,incertū tamen est, an si ille status durasset, essent in illo futura sacramenta. Prima huius cōclusionis pars non pōt certa ratione ostēdi,quia nec in scriptura est reuelatū, nec ex traditione habeat,ꝙ Deus in illo statu nullū instituerit sacramentū, sed veresimilior hæc sententia fit ex eo, ꝙ nullibi talium sacramentorū fit mentio,nec videbatur eorū institutio congrua, cum Deus præsciuisset statū illum breuissimo tēpore duraturum, & homines quos cōdiderat, videlicet primos parentes, pleni essent rerū cognitione, ēt supernaturalium,quantū ad eorū statum pernecessarium erat. Secunda pars cōclusionis ꝓbatur,quia talium sacramentorum institutio ex sola diuina voluntate pendebat,cuius nullum nobis decretum reuelatū est, ex quo necessario futurā,vel nō futurā huiusmodi institutionē possimus cognoscere,quia nō est nobis ēt reuelatus modus prouidentiæ, quē tunc circa hōes Deus esset seruaturus, si tamē secundū coniecturā loquendū est,censeo,quod supposita Scoti opinione de aduentu Christi ēt nullo existēte peccato,non esse prorsus incredibile,ꝙ in carnatione facta Christus Eucharistię sacrum instituisset, quia est sacramentū maxime appetibile,& omnino independēs a peccato,seclusa significatione passionis Christi,& intima vnione,qua nos sibi cōiungit ꝑ hoc sacrum, q̃ est ꝑ se primo in illo intenta. Sed re vera in ijs rebus inquirendis potius diuinatio, quā ratio locum habere potest,ideo nihil certi de ijs assero.

Sexta Concl. In lege naturæ,a lapsu. s. primi hominis vsq. ad institutionem circūcisionis, fuit pro paruulis aliquod remediū a Deo institutū contra peccatū originale,quo vere ab anima delebatur.Concl. hæc est cōis ſnīa omnū Doctorū,in 4.d.1.& 2.tāta vero Doctorū cōsensio ostēdit hāc cōclusionē certissimā esse,idē sēquit Aug. li. 5

contra Iulianum,cap.9. vbi sic ait: Nō est credendum, ante datam circuncisionem famulos Dei, quandoquidem illis inerat mediatoris fides, nullo sacramento eius opitulatos esse paruulis suis, quamuis quomodo illud est aliqua necessaria causa scriptura tacere voluerit. Probatur Conclusio, quia vt ait Scotus in primo d 4.q.7.nullo tempore dimisit Deus cultores suos sine remedio necessario ad salutem; sed omni tempore post lapsum fuit necessaria ad salutem deletio originalis peccati: ergo quocunque tēpore aliquod remedium efficax erat ad hoc institutum. Consequentia tenet; Minor vero satis patet, quia sine deletione peccati originalis nemo poterat salutem adipisci, quæ nonstat cum peccato. Maior vero ostenditur ex diuina prouidentia, quam Deus semper habuit circa hominum salutem: & ex voluntate, qua vult omnes homines saluos fieri, ad quam spectat, vt de omnibus ordinet sufficientia media ad salutē, ex quibus vnum ac potissimum est contra peccatum originale. Cum ergo paruuli in illa generali voluntate Dei includantur, debuit Deus in omni lege remedium aliquod instituere, quo parentes suis paruulis opitulari possent, alias n. paruuli sine sufficiente remedio ad salutem mansissent, qd diuinæ prouidētiæ maxime derogasset. Præterea quia etsi originale peccatum potuerit deleri in adultis per motum bonum intrinsecum bonitate ad id requisita, tamen in paruulis, in quibus talis motus fuit impossibilis, non potuit deleri per actum suum proprium: ergo per actum aliquem aliorum ad ipsos relatum: sed non poterat esse certum, quòd actus alterius relatus ad paruulum, sufficeret illi, nisi hoc esset institutū a Deo: ergo Deus pro paruulis in illo statu legis naturæ instituit aliquod remediū, quod esset signum efficax deletionis originalis peccati in eis, de quo parentes essent certi, quòd erat ad id remedium efficax. Consequentia tenet a maiori. Minor ostenditur, quia nullus potest esse certus, quod per aliquid attingat ad salutem, nisi sit certus quòd Deus acceptauit illud, tanquā sufficiēs ad talē finem. Ex quo colligitur, huiusmodi paruulorum remedium debuisse applicari per aliquam humanam actionem eorum, quibus paruulorum cura incumberet, quia ipsis actio in illo statu erat impossibilis; & ordo, quem diuina sapientia seruauit, id testatur, nā circumcisionem & Baptismum per actiones humanas fieri, & conferre voluit, ergo id ipsum dicendum, statuisse Deum pro paruulis a peccato primi parentis, vsque ad circūcisionem. Præterea quia pro quocūque tempore est morbus, ergo pro illo fuit necessaria medicina, ergo fuit aliqua medicina instituta pro illo legis naturæ tempore contra morbum peccati originalis. Conueniunt etiam in hoc omnes Doctores, & similiter quòd illud remediū fuerit positum in aliqua actione vel professione fidei, & cultus religiosi, quo paruulus Deo dedicaretur, & cultui eius manciparetur, ex intentione parentis, vel eius, qui remedium applicabat.

Septima Conclusio. Hoc remediū efficax ad salutem paruulorum contra peccatum originale à Deo institutum non fuit positum in solo interiori actu, sed in aliquo exteriori, & sensibili signo. Hanc conclusionem tenet Scotus vbi supra, Durādus, Paludanus Gabriel. Maior, & multi alij, in 4.di.1.

Armach lib. de quæstione Armenorũ c. 27. Conclusio certa, & euidente ratione probari non potest, sed per congruentes rationes eius veritas èlicienda est: vnde Scotus in 4. d. 1. q. 7. postquam probauit, à Deo pro lege naturæ aliquod remedium fuisse contra originale peccatum institutum, ait sic: Et magis probabile est, quòd per aliquod signum sensibile, quam per aliquod signum intelligibile tãtum, quia pro toto statu naturæ lapsæ congruũt huiusmodi signa sensibilia respectu spiritualiũ, ergo rationabile, aliquod sacramentum, saltem contra peccatũ originale, fuisse in tempore legis naturæ. Explicatur hæc ratio Scoti, quia cum per hoc remedium paruuli initiarentur, & diuino cultui manciparẽtur, oportebat vt per illud genus cultus sanctificaretur, quòd est homini accomodatus, & Deo ab homine debitus: sed hic non tantum est interior, sed exterior etiam, ergo debuit illud remedium in signo aliquo sensibili institui. Præterea quia cum Ecclesia ex hominibus cõstans, sit visibilis, valde consentaneum ei est, vt hoc remediũ esset sensibile, vt Ecclesię constare possit, tale remedium fuisse applicatum, ne esset in dubio, aut inutiliter repeteretur. Tandem quia per tale remediũ paruuli coniungebantur corpori Ecclesiæ, conueniebat autem vt coniunctio ad corpus visibile per aliquod visibile seu sensibile fieret.

Octaua Conclusio. Illud remediũ, in sensibili signo positum, & a Deo institutum, fuit sacramentum, cui ratio sacramenti vere ac propriè conueniebat, eratq. cæremonia sacra à Deo stabilita, vt per eam peccati originalis fieret deletio, quę iuxta Scotum q. 7. 1. d. in solu. ad primũ, fuit determinata in sacrificijs, quę pro illo tempore ex diuina institutione Deo offerebãtur; determinata, inquã, in aliquo sacrificio in genere. Conclusio duas habet partes; prima quòd illud signum sensibile fuit proprie sacramentum fidei protestatiuũ. Et probatur, quia in primis ex superioribus constat, illud remedium contra originale peccatum constitutum, fuisse in signo sensibili, & a Deo, qui solus est auctor gratiæ, quę per talia signa confertur; & insuper fuit institutũ vt cæremonia sacra, firma, & stabilis, pro illo statu, imo & illud durasse pro fęminis Iudæorũ, non est incredibile, sicut circuncisio data Abrahæ mansit pro viris in lege veteri, eratque signum practicum certum & prius natura gratia, quæ ipso adhibito conferebatur paruulo, ergo fuit vere & propriè sacramentum. Præterea quia illud signum erat ex diuina institutione ordinatũ, ad significandã gratiã, quę infallibiliter paruulis dabatur ad eorum sanctificationẽ, & Deo dedicationem; in eadem etiã cæremonia & signo, significabatur Christus venturus, igitur, &c. Secunda pars est, quæ fuit determinata in aliquo sacrificio in genere, & non in specie, quæ sic probatur, quia pro tpe illo placuerũt Deo sacrificia, quod non esset, nisi ab eo fuissent instituta, imò reputarẽtur fatui & præsumptuosi, si talia sine diuino præcepto vel inspiratione fecissẽt, ergo oblatio alicuius sacrificij potuit tunc esse sacramentum ad peccati originalis deletionẽ. Antecedens patet Gen. 4. de oblatione Abel & Cain, tũ etiã ex oblatione Noe, postquã exiuit de arca Gen. 8. & oblatione Melchisedech, qui erat sacerdos excelsi Dei, vt dicitur Gen. 14. & tandẽ ex oblatione Adee diuidentis vaccã, & horũ sacrificiorum

ciorum institutio fuit cōgrua, quia ho
mines tēporis illius erant proni ad
Idololatriā, vt hoēs ab ea arcerētur, &
ne in ipsā defluerent, detinerētur. Cō
sequentia probatur, quia non est con-
tra rationem sacrificij, quòd ipsum vel
ejus oblatio sit sacramentum, vt patet
de Eucharistia, quæ & sacrificij & sa-
cramenti rationem iuxta diuersas cō-
siderationes induit: nulla igitur est re
pugnantia, quòd tale remedium in a-
liquo sacrificio fuerit institutū, sed vi-
detur rationabile ita factū fuisse, si qui
dē sacrificia Deo placuisse cognosci-
mus ex diuinis literis. Nec aliud vult
Scotus asserere determinate, nisi quòd
potuerit institui in tali sacrificio, sed ꝙ
ita factum sit, non asserit determina-
te, sed solū ꝙ Deus illam cæremoniā
in aliquo sensibili signo statuerit, sic ꝙ
hominibus constaret, esse signum suf-
ficiens ac certū ad peccati deletionē.

Nona Concl. Loquēdo de sacro pro
prie dicto, de quo præcedens Conclu
sio loquitur, debuit esse aliud & aliud
in alia & alia lege, & hoc si sermo sit
de illo, quod vt medicina contra mor-
bū peccati instituebatur: aliud quidē
ratione signi, & ratione significationis
non absolutè respectu alterius signi-
ficati simpliciter, sed saltē respectu e-
iusdē variati secūdū magis & minus.
Conclusio hæc est Scoti in q. 3. 1. d. q̃
sic probat; in primis non fuit necessa-
riū ꝙ illud signum esset aliud rōne si-
gnificationis, ita ꝙ alia & alia esset sim
pliciter significatio respectu alterius si
gnificati simpliciter. Nā ex quo ī qua-
libet lege fuit medicina contra eundē
morbum, nō fuit simpliciter aliud, ꝙ
significabatur per tale sacramentū in
alia & alia lege, sed debuit esse alia re
spectu alterius secūdū magis & minus
variatæ: ꝙ sic probo, qa lex posterior
sēper fuit perfectior, Deus. n. ordina-
te agēs procedit de imperfecto ad p-
fectū; sed lex perfectior requirit adiu
toria perfectiora ad sui obseruationē,
ergo lex posterior debuit habere sa-
cramentū significans perfectiorē gra-
tiā, ergo in alia & alia lege cōgruū fuit
esse aliā & aliam significationē respe
ctu eiusdē significati secūdū magis &
minus variati in perfectione; ita ꝙ in
posteriori lege esset significatio alia re
spectu pfectioris significati: similiter
quantū ad signum, congruū fuit in le
ge posteriori signū institutum euiden
tius signare suū signatū, quia in pro-
cessu generationis humanæ semper
creuit notitia veritatis, vt habet Greg.
super Ezechielē, sicq. congruū fuit, vt
signū in lege perfectiori ad delendū
peccatū originale institutū, euidētius
& clarius suū significatū significaret.
Quocirca ī posteriori lege esse debuit
non solū aliud signū sensibile euiden
tius significās gratiā, sed ēt significatio
alia non simpliciter respectu alterius
significati, sed eiusdē perfectionis tm̄.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primū nego antecedens. Ad
probationem dico, ꝙ quātum
ad deletionē peccati originalis, illud
sacramentū, ꝙ ad id probauimus fuis-
se institutū, fuit omnib. cōe, sicut mo-
do Baptismus. Cæterū pro peccatis a-
ctualibus ab adultis cōmissis erant ne
cessaria sacrificia, per quæ Deo satisfie
ret ex opere operantis, ob idque dixit
Gregorius li. 4. mora. qđ agit apud nos
aqua Baptismi, hoc egit apud veteres
pro paruulis sola fides, vel pro maiori
bus virtus sacrificij. Sed hæc authori-
tas declarabitur in solutione ad ter-
tium. Ad minorem dico, quòd infra
ostendemus, etiam circumcisio gra-

tiam

tiam contulit ex opere operato, & similiter Sacramentum legis naturæ contra peccatum originale institutū, nec meritum parentum ad id requirebatur, nā ex sola Dei promissione, vel ex vi talis promissionis, applicato illo sacramento paruulo iustificaretur paruulus, sicut nunc fit in Baptismo, sed de hoc infra sequenti controuersia.

Ad secundū patet ex conclusione vltima, qualiter debuit in alia & alia lege aliud & aliud institui sacramentū, & quamuis aliud signum institueretur, non erat inconueniens, quia iam prioris signi significatio desinebat per voluntatem reuocantis illud sacramē tum, & annullantis illud, sicut accidit in circumcisione.

Ad tertiū dico, ꝙ vt ait Scotus, Gregorius per fidem non intelligit solum actum interiorem, sed fidem interiorem aliquo signo sensibili protestatā. Vel rectius, non pro habitu fidei solū, nec tantum pro actu interiori, sed pro actū exteriori, sensibili, protestatiuo fidei, qui sufficienter potuit habere rationem sacramenti: sicque distinxit Gregorius solam fidem in fidem solitariam sine sacrificijs, cōtra fidem protestatam in sacrificio; fides ergo protestata in signo sensibili rationem sacrificij non habere ibi distinguitur à D. Gregorio contra fidem in sacrificio protestatam.

Ad Argumenta in principio controuersiæ posita.

AD primum dico, quòd ex dictis ar. 1. & 2. satis patet, quomodo ibi sumatur forma, sumitur aūt pro signo sensibili, de cuius ratione non est, quòd sit pars rei per ipsum significatę, vt in omnibus signis videre est.

Ad secundum patet ex dictis ar. 1. quomodo omnes diffinitiones assignatę de sacramento in vnam coeūt, quam ex mente Scoti assignauimus.

Ad tertium similiter patet satis diffuse in ar. 1. quomodo sacramentū sit vnum per se, quantum sufficit ad diffinitionem talem, qualis de secundis intentionibus haberi potest.

Ad quartum similiter patet, quomodo visibile sumatur in prędicta diffinitione pro sensibili, quod omnium sensuum obiecta amplectitur.

Ad quintum iam in præcedētibus diximus, rationem causæ potius ad differentiam signi, quam ad eius genus pertinere, ideoque debet intelligi in illa particula Efficax, quæ est differentia signi.

CONTROVERSIA SECVNDA.

De Sacramentorum efficacia.

An Sacramenta nouæ legis habuerint efficaciam a Passione Christi.

PArs negatiua probatur, quia secundum Philosophū causa in actu, & effectus in actu sunt simul, ita ꝙ si effectus est, vel saltem fit, est necessarium, tunc causam esse actu, quia ens non fit a non ente; sed quando sacramenta suum operantur effectum, passio non est, sed desiit esse, ergo sacramenta non habent virtutem

& efficaciam ab ea. Et confirmatur, quia aut haberēt virtutem ab illa præuisa, vt futura: aut vt exhibita: non primo, quia tunc potuissent sacramenta veteris legis habuisse efficaciam per eam, quia tempore illius legis illa passio fuit præuisa ac precredita. Sed consequens vr falsū, quia secūdum sanctos illa sacramenta tantum promittebant gratiam, ergo. Neque ab ea vt exhibita, quia tūc Baptismus, & Eucharistia non haberent efficaciā per eā, erant.n. instituta ante Christi Passionē, vt suo loco dicetur, ergo, &c.

Secundo. Si Sacramēta haberēt efficaciam à passione Christi, vel igitur tanquam à causa principali, vel tamquam à causa meritoria: non primo modo, quia nihil pōt esse causa sacramenti principalis, nisi quod potest esse principalis causa effectus per sacramentum significati: sed talis significati solus Deus est causa, quia gratiam, & gloriā dabit Dominus, inquit Psalmographus; ergo Passio Christi non potest esse causa principalis effectus sacramenti, quod est gratia. Nec potest esse meritoria, quia respectu gratiæ nulla est causa meritoria, nam si ex meritis esset, iam non esset gratia, iuxta Apostolum ad Roman. 9. Id ipsum ostenditur ex illo communi Theologorū prouerbio, quod gratia saltē prima sub merito cadere nequit.

Tertio, quia si à passione Christi Sacramēta haberēt efficaciam, maxima à laterali vulnere Christi, iuxta illud Augustini 5. de ciuit. Dei, c. 26, vbi loquens de arca Noe ait, quod ostium in latere arcæ profecto illud est vulnus, quando latus crucifixi vulneratū est lancea; hanc quippe ad illud venientes ingrediuntur, quia inde sacramenta manarunt, quibus credentes initiātur: Sed ab illo vulnere non potest aliquod sacramentum habere efficaciā, quia fuit inflictum corpori iam mortuo, vt patet Ioan. c. 19. Ad Iesum autem cum venissent, & vidissent eum iam mortuum, non fregerunt eius crura, sed vnus militum lancea latus eius aperuit; at Christi corpus mortuum causa meritoria esse nō potest.

Quarto. Sacra ordinātur ad hoīum iustificationem, iuxta illud primo Corinth. 6. Abluti estis, & iustificati estis; sed iustificatio attribuitur resurrectioni, iuxta illud Romano. 4. Resurrexit propter iustificationem nostram; ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem à Resurrectione Christi quam à passione.

In hac Controuersia sic procedam, primo inquiram, à quo sacramenta in quauis lege fuerint instituta, & à quo habuerint efficaciam, an a passione Christi. Secundo inquiram, an circumcisio ex vi circumcisionis, & ex opere operato gratiam contulerit, & idem inquiram de sacramento legis naturæ contra originale peccatū instituto, & de sacramento nouæ legis. Tertio inquiram, an sacramenta nouæ legis aliquam specialem gratiam conferant præter gratum facientem, secundum quam distinguantur. Vltimo argumētis in principio controuersiæ positis satisfaciam.

ARTICVLVS I.

A quo fuerint Sacramenta in quauis lege instituta, & à quo habeant efficaciam. &c.

AD huius rei intelligentiam obseruandum primo, ut supra diximus, de ratione sacramenti est, vt sit

ſit ſignum efficax ſanctitatis, & gratiæ, ſic quod ſignificet effectum ſeu ſignificatum ſuum eſſe vel fieri tunc, quãdo adhibetur tale ſignum, antecedatq; ſuum ſignatum natura, ſicut cauſa ſuum effectum: hanc autem certitudinem ſeu efficaciam ſolus ille poteſt Sacrãmento tribuere, qui habet potentiam cauſandi huiuſmodi effectum vel à ſe, vel ex communicatione alterius, aliter enim non erit ſignum ad id impoſitum, certum & efficax; poſſet enim adhiberi ſignum, quod tamen non haberet ſuũ ſignatum, quamuis ipſum indiſpoſitio ſuſcipientis non impediret: Signatum ſacramenti, eſt gratia gratum faciens, quod non educitur, iuxta Scotũ, de potentia animæ, ſed per creationem habetur: At ad creationem oſtendimus in ſecunda par. noſtrarum Controuerſiarum, contro. 2. nullam creaturam, vt cauſam principalẽ, nec etiam vt inſtrumentum concurrere poſſe propriè, actiue agendo ad terminum creationis. Quocirca concluditur ex ijs, à parte creaturarum nõ poſſe gratiam efficienter attingere, & cõſequenter nec ſacramentum inſtituere, quia non poteſt ei certitudinem tribuere reſpectu ſui ſignati, cum illud producere non poſſit.

Secundo obſerua, quia vt ſupra oſtendimus euidenti demõſtratione à priori, vel à poſteriori oſtẽdi non poſſe, ſacramenta eſſe neceſſariò inſtituẽda, neque eſſe neceſſaria hominibus abſoluta neceſſitate; quia effectus ſacramentorum alia via, quã per ea obtineri poſſit, & à Deo cauſari, cum ſuã potentiam ſacramentis non obligauerit; ſuppoſita tamen eorum inſtitutione, eorum vſum eſſe neceſſarium poſtea in hoc articulo oſtendemus. Hijs poſitis ſit

Prima Concluſio. Congruum fuit legem Euangelicam perfectiſſimis cõdecorari ſacramentis. Hæc concluſio eſt Scoti in 4. d. 2. q. 1. quam rationibus congruentiſſimis in hũc modum probat. Prima ratio. Lex perfectiſſima, & vltima, quam Trinitas diſpoſuit dare homini pro ſtatu viæ, debuit perfectiſſimis adiutorijs ad eius obſeruationem adornari; ſed lex Euangelica eſt perfectiſſima, cuius perfectio ex excellentia ſui authoris Chriſti patet; eſtq; vltima à Deo data, iuxta illud Matthæi 26. Noui & æterni teſtamenti; id eſt, poſtquam nullum aliud eſt futurum: ergo debuit perfectiſſimis adiutorijs, quæ ſunt ſacramenta, condecorari. Ratio minoris eſt, quia in proceſſu ab imperfecto ad perfectũ, quem Deus in ſtatuendis legibus ſeruauit, poſteriora ſunt perfectiora. Secũda rõ. Status legis Euangelicę eſt proximus ſtatui perfectiſſimo beatitudinis eternæ; ergo cõpetit homini in hoc ſtatu perfectiſſimis adiutorijs ad gratiã præparari, qualia ſunt ſacramenta. Tertia ratio. Perfectiſſima cauſa meritoria gratiæ, quam Deus diſpoſuit dare generi humano, fuit Chriſtus, cauſa autem meritoria iuſte inclinat Deum ad conferendum illi bonũ, pro quo talis cauſa meretur, & ſi fuerit exhibita, plus impetrat, quã promiſſa: ergo pp paſſionẽ Chriſti legis nouæ cõfirmatiuam, cõgruum fuit maxima adiutoria ad gratiam habendam hominibus conferre ad eiuſdem legis obſeruationem.

Secunda Concluſio. Perfectio ſacramentorum nouæ legis attenditur, & quoad intentionem perfectionis, & quoad extenſionem. Prima pars probatur, quia ſacramenti perfectio

intrinseca consistit in vera significatione, quoad cognitionem, & in causalitate, quoad profectionem gratiæ, quo rum vtrũque inest sacramentis nouæ legis; igitur sunt perfectissima quoad intentionẽ. Cõsequẽtia est bona, Antecedens probatur, in primis sunt necessaria in significãdo, quia lex Euãgelica perexcellentiã lex veritatis dicitur, & vere est; in causando vero gratiam etiam sunt perfectissima, quia gratiam maiorem, & perfectiorem conferunt, quam alia sacramenta præcedentia, quia sunt legis gratiæ sacramenta. Vnde Ioan. 1. Gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Hicque horum sacramentorum perfectio quoad intentionem consistit, at imperfecte significando, quantum ad cognitionem effectus supernaturalis, in cuius nos cognitionem ducentes, & in causando perfectã gratiam. Secũda pars Cõclusionis probatur, quia perfectio maxima extensiua sacramẽtorum nouæ legis ostenditur in eorũ numero, qui est maior numero sacramentorum aliarum legum; nam si de sacramento proprie sumpto sit sermo in lege veteri & naturæ duo fuerunt sacramenta tantum; itaq; quælibet illarum legum vnum tantum habuit sacramentum contra originale peccatum: at in lege noua sunt septẽ sacramẽta, quorum numerus sumitur per comparationem ad ea, quæ in vita naturali hominis reperiuntur, vnde primo in vita naturali reperitur generatio, qua homo esse naturale accipit: cui in vita spirituali correspondet Baptismus, per quem regeneramur in Christo, vitam spiritualem per gratiã in eo collatam recipiẽtes. Secundo in vita naturali inuenitur nutritio, qua in esse accepto nutrimur, conseruamur, & augemur, cui in vita spirituali correspondet Eucharistia, per quam spiritualiter nutrimur. Tertio virium corroboratio, cui in spirituali correspõdet Cõfirmatio, qua ad fidem Christi confitendam corroboramur. Quarto reperitur sanitatis deperditę restauratio, cui correspõdet pęnitẽtia, per quã vitam spiritualem per peccatum deperditam recuperamus; nã sicut per medicinã recuperatur sanitas, ita per pęnitentiã vita spiritualis. Præter hæc autẽ quatuor requiritur aliquid, quo exiẽs finaliter ex hac vita præparetur ad gloriam, quia vita spiritualis quædã via est ordinans, vt bene viuens in ea, de ea sine impedimento transeat ad aliam, pro qua præparatur: hoc autẽ est extrema vnctio. Hæc quinq; sunt necessaria adiutoria cuicunque personæ pro se; sed vltra ista quinque sunt adhuc duo necessaria ad communitatis bonum, vt puta administratio, qua quis cõmunitati seruit, ad quod sunt officia in Repub. & eiusdem cõmunitatis conseruatio, quæ fit per carnalẽ propagationẽ, primo correspõdet Ordo, quo quis in gradu cõstituitur, quo possit communitati administrare spiritualiter: secũdo correspõdet Matrimonium, quia communitas non potest conseruari, nisi per hominum multiplicationem. Hęc ergo septem sunt in lege noua sacramenta: Baptismus pertinens ad generationem spiritualem, Eucharistia necessaria ad nutritionẽ, Confirmatio ad roborationem, Pęnitentia ad lapsi reparationem, Extrema Vnctio ad finalẽ præparationem, Matrimonium ad multiplicationem in esse naturæ, & Ordo ad multiplicationem in esse gratiæ vel spiritualem: sicq; congruum fuit obseruatoribus legis euangelicæ cõferre septem adiutoria,

iutoria, in quibus esset perfectio non tantum intensiua, sed etiam extensiua & sufficiens ad omnia necessaria pro eius obseruatione.

Tertia conclusio. Tenendum est, nostra sacramenta simpliciter & absolute esse perfectiora sacramentis veteribus. Diffinita est hæc conclusio in Concilio Florentino, quam etiam videtur diffinire Concilium Tridentinum sess. 7. can. 2. cum dicit anathema in eum, qui dixerit nouæ legis sacramenta a veteribus antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ aliæ, & alij ritus. Augustinus idem docet sæpissime, & præcipue lib. 19. contra Faust. capitul. 13. vbi quatuor nostrorum sacramentorum excellentias ponit: Sunt (inquit) virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora; Idque ita conueniebat ob legis euangelicæ statum perfectiorem, nam quia status hic est perfectior, & ideo habet fidem magis explicatam, gratiam copiosiorem, & faciliorem salutis viam, conueniebat vt sacramenta eius essent meliora, quibus & expressior fieret professio fidei, & Deo perfectior cultus exhiberetur; quocirca nostra excedunt vetera, quia expressius significant, saltem ratione verborum, quæ in significando principatum obtinent, ex superiori Controuersia. Præterea quia sunt veluti exemplaria veterum sacramentorum, quæ erant nostrorum figuræ. Ad hæc quia illa data sunt ad breue tempus duratura, hæc nostra vero vsque ad finem mundi; illa per Moysem, hęc per Christum.

Item quia illa, excepta circumcisione, non conferebant gratiam iustificantem, hæc vero illam conferunt, & copiosiorem quam circumcisio. Tandem quia perfectissimum nostrorum sacramentorum infinite excedit omne sacramentum vetus, qualis est Eucharistia, quæ omnium sacramentorum in se continet auctorem: Et sic comparando maximum ad maximum, nostra sacramenta euidenter excedunt illa, quod satis est si ex suo genere dicantur perfectiora illis. Quid plura? Nostra sacramenta, vt Augustinus dicit in prædicto loco, etiam virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora, & numero pauciora; pauciora quidem, si ad sacramenta vetera, quæ gratiam non conferebant, comparentur; si vero ad ea, quæ hac virtute pollebant, conferantur, sunt quidem numero plura, ibi enim sola circumcisio hac virtute erat prædita, & alterum in lege naturæ sacramentum; hic vero in euangelica lege sunt septem, vt paulo ante ostendimus.

Quarta conclusio. Sacramentorum institutio ad solum Deum attinet, illeque solum potest ea instituere quo ad signum & certitudinem signati. Probatur, quia solus, vt habet Scotus in quarta distinctione prima, quæstione tertia, potest sacramenta instituere, qui potest signo instituto certitudinem respectu signati tribuere; sed hanc solus Deus tribuere potest; ergo ille solus potest sacramenta instituere. Cōsequentia est euidens. Probatur maior, quia sacramentum non solum est signum practicum, sed etiam certum, habens secum suum signatum regulariter, & semper, nisi indispositio suscipientis sit impedimento; ergo ille solus potest sacramenta instituere, qui potest significatum effectum sacramēti producere; nam si

non

non poteſt, poterit ſignum apponi ſine effectu, ſicque non habebit certitudinem & efficaciam ad rationem ſacramenti requiſitam. Minor probatur, quia gratiam inuiſibilem, quæ ſacramenti eſt effectus ſignatus, ſolus Deus poteſt producere, cū ſit effectus ſupernaturalis, quia cum per creationem habeatur, vt oſtendimus notabili ſecundo, nulli creaturæ poteſt potētia ad eam creandam communicari: quo fit, ſolum Deum poſſe ſacramenta inſtituere, qui poteſt ſe determinari ad cauſam ſacramenti ſignificatam per ipſum, vt inſtrumentum. Hanc concluſionem docet Scotus in 4. d.1. q.3. eandem docet Gab.q.2.art.3.dub. 2.& Duran.q.1.d.2. Sed aduerte, quòd ſolus Deus habet auctoritatem & potentiam primā ſacramenta inſtituendi, quam nulli creaturæ communicare poſſe non eſt dubium, quia eſſet creaturam Deum facere; & primæ cauſæ in agendo non ſubordinantur, ſicut ſolus Deus nulli alij ſubordinatur, quia primariam cauſandi habet potentiam.

Sed dubium eſt, an ſecundariam potentiam, & quaſi delegatam poſſit creaturæ communicare? Moderni Theologi fatentur, hanc auctoritatem & potentiam cōmunicare poſſe creaturæ: nulla enim, inquiunt, eſt repugnantia in hoc, quòd Deus creaturæ rationali vim conferat, vt ſuo arbitrio alijs gratiam tribuat eo modo, quo voluerit, videlicet per ſolum actum internum ſuæ voluntatis, vel per externum cōtactum, aut per aliquod aliud ſignum ſenſibile, quo adhibito ſemper & infallibiliter detur gratia, niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat. Ita ſentit D.Tho.1.p.q.64.art.3. Cæterum Scotus vbi ſupra art.2. ait, impoſitionē ſigni, vt factam à tali homine, nō eſſe ſacramenti inſtitutionem, ſed ſolum determinationem ſigni; quam ab homine poſſe fieri concedit Scotus. Et ratio eſt, quia licet tunc voluntas creata determinaret ſignum, non tamen daret illi virtutem & certitudinem ſignificationis, ſed hanc haberet ex voluntate diuina, determinante ſe ad cauſandam gratiam illo ſigno adhibito. At ſacramentum (vt diximus) non ſolum eſt ſignum, ſed ſignum certum & efficax, & ideo eius inſtitutio non ſolum requirit determinationem ſigni, ſed certitudinem & efficaciam ſignificationis reſpectu ſignificati; quocirca ſigni determinatio creaturæ committi poteſt, non tamen certitudo ſignificationis. Et confirmatur, quia ſi vera eſt opinio eorum, qui aſſerunt, determinationem legis naturæ ſacramenti factam fuiſſe, quo ad ſignum à cultoribus illius, poſſent illi dici ſacramēti inſtitutores, quod tamen falſum eſſe nemo ambigit. Præterea ſi ſolus Deus poteſt illam gratiam, quę eſt effectus ſignificati ſacramenti, producere, nec vis ad eam creandam creaturæ cōmitti poteſt, quia nulla potentia inſtituendi ſacramenta poteſt ei communicari; nulla ergo virtus poteſt cōmunicari creaturæ intellectuali, qua actiue attingat gratiam, eamq; in ſua habeat poteſtate; quocirca nec inſtituendi ſacramenta ei auctoritas committi poteſt, nam is, qui ſacramentorum eſt futurus inſtitutor, non ſolum indiget potentia ad ſignum inſtituendum, ſed ad cauſandam ſigni certitudinem, quam habere non poteſt creatura, quia effectum per ſacramentum ſignificatum non habet in ſua vi productiua, etiam vt cauſa ſecundaria & dependens à prima, ad modum, quo ſe-

secunda à prima in agendo dependere dicitur.

Quinta conclusio. Immediate, ac per se ipsum Christus Dominus instituit omnia legis nouæ sacramenta. Conclusio est contra aliquos Doctores Catholicos, qui negant Christum Dominum omnia sacramenta per se ipsum immediate instituisse; asserunt enim Cõfirmationem, & extremam Vnctionem ab Apostolis institutas esse; de quorum sententia suis locis tractabitur, nostra sane conclusio videtur certa ex diffinitione Concilij Trident.sess.7.can.1. vbi sic ait: Si quis dixerit, sacramenta nouæ legis nõ fuisse omnia à Iesu Christo Domino nostro instituta, anathema sit. Sed aduerte, Concilium prætermisisse particulam illam, Immediate & per se ipsum, ob idque non asserit prædictam conclusionem esse absolute de fide: sed dixi videri certam ex Concilij determinatione, quia vix negari potest, nec dubitari; quia quę Christus immediate non præcipit, etiamsi ab Ecclesia præcipiantur per potestatem ab ipso acceptam, non dicũtur esse à Christo præcepta, sed ab Ecclesia; ergo eadem ratione si non Christus immediate, sed Ecclesia per potestatem ab ipso acceptam, instituisset omnia vel aliqua sacramenta, non posset vere, ac proprie, & simpliciter dici, omnia sacramenta esse à Christo instituta; cum ergo Cõcilium hoc absolute dicat, plane loquitur de immediata institutione. Eandem veritatem tenet Ambrosius 4. lib. de sacramentis, cap. 4. vbi sic ait: Auctor sacramentorum quis est, nisi Dominus Iesus? Ita sentit Scotus in 4.d.2.q.1. cõcl.2. idq. sigillatim de singulis probat. De Baptismo patet, quod à Christo viuẽte fuit institutus, quia Discipuli eius baptizabant, vt patet Ioan. 3. cuius publicatio fuit præcepta Matth.vlt. illis verbis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes &c. De Eucharistia patet eius prędicatio, Io.6. sed institutio in cęna facta, & Matth. 26. Confirmationem dicit esse a Christo institutam, vel Ioan. 20. Accipite Spiritum sanctum, vel in die Pentecostes, Actor.2. Pœnitentia vero instituta est, Ioan.20. ibi: Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata &c. negatque ibi fuisse vel institutam, vel promissam Iacob.5. cum dicitur: Confitemini alterutrum, quia statim dicit: Orate inuicem, vt saluemini, quibus verbis nec sacramẽtum instituit, nec promulgat; fuit ergo sacramentum Pœnitentiæ institutum Io.20.ibi: Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata &c. promissum vero Matth.16.ibi: Tibi dabo claues regni cœlorum, quodcumque ligaueris &c. Extrema Vnctio fuit instituta non quidem Iacob.5. cum dicitur: Infirmatur quis in vobis; quia Iacobus non potuit esse institutor, sed promulgator; fuit ergo instituta a Christo, cum legamus Matth.16. Apostolos vnxisse infirmos oleo sancto, multosque sanatos esse, quod Apostoli minime fecissent, nisi in virtute Christi, qui huiusmodi vnctionem instituerat. De Matrimonio patet Matt. 19. Non legistis (ait Christus) quia masculum & fęminam fecit eos (supple, Deus) & dixit (supple, per os Adę) quamobrem relinquat homo &c. vbi Christus approbat & ratificat id, quod Deus in statu innocentiæ per os Adæ publicauit, contractumq; illum ad esse sacramenti eleuauit. De Ordine vero patet Matth.26. Hoc facite in meam commemorationem, & Io.20.

Q 10.

Quorum remiseritis peccata &c. quia hæc duo erant necessaria ad ordinem sacerdotalem, scilicet potestas, respectu corporis Christi veri, & potestas respectu corporis Christi mystici. Qđ vero hæc omnia a solo Deo fuerint instituta probatur, quia nulli potest competere institutio signi practici, & efficacis, nisi vel respectu proprij actus, qui est in eius potestate & voluntate, qua determinat se ad causandum effectum, quem in sua habeat potestate: vel saltem respectu alicuius, qui subest sibi quantum ad istum actum. Verba sunt Scoti, quorum sensus est, quòd institutio signi practici & efficacis soli Deo potest competere, quia effectus tali signo signatus proprius est effectus Dei. Nec potest alicui subesse, quantum ad eius productionem, quia in actu sibi proprio nulli subesse potest: quocirca creaturæ talis potestas committi non potest, quia tunc videretur Deus, quantum ad suum proprium actum, alicui subesse. Præterea solus Deus determinat se ad causandũ effectum sibi proprium, nã si ab alio posset determinari ad agendum, iam esset causa secunda respectu eius; ergo solus Deus potest instituere sacramenta quorum effectus signati sunt proprij ipsius Dei. Nõ dubito, quin Deus, vt supra diximus, possit committere creaturæ, vt signum instituat sui proprij effectus, ad cuius positionem Deus semper conferat gratiam; cæterum non erit tunc creatura sacramenti institutrix, nisi quantum ad signum tantum, non autem quantum ad certitudinem & effectum signatum, ad id enim erat necessarium vel quòd effectum illum in sua haberet potestate, vel quòd Deus subesset sibi quantum ad eius productionem: quorum quodlibet creaturæ competere non potest. Sic ergo patet, quòd omnia sacramenta nouæ legis sunt a Christo Domino immediate instituta; idque amplius cõfirmari potest ex Scripturis, in quibus Apostoli solum vocantur dispensatores mysteriorum Dei, ac ministri, vt patet prima Corint. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi, & dispensatores &c. ergo ipsi non instituerunt sacramenta, quæ sunt mysteria Dei, sed solum promulgauerũt & ministrauerunt ea. Præterea sacra legis veteris sunt a Deo immediate instituta, & a Mose solum promulgata, vt patet in lib. Exodi & Leuit. vbi semper, cum aliquod noui instituitur, legimus: Loquutus est Dominus ad Moysem; ergo multo magis par erat, vt sacramenta præstantiora, qualia sunt nostra, ab ipso Deo immediate instituerentur; quod de sacramento legis naturę etiam intelligendum est, quia nullum sacramentum gratię collatiuum potuit institui, nisi immediate a Deo.

Sexta conclusio. Sacramenta omnia, quæ vere gratiæ sunt collatiua, vt omnia nouæ legis, Circumcisio, & remedium legis naturæ contra originale peccatum, suam habuerunt efficaciam, tanquam a causa principali efficiente a Deo; a Christi vero passione, tanquam a causa meritoria. Ad cuius conclusionis probationem supponendum est, sacramentorum efficaciam in eo consistere, vt habeant regulariter suum effectum in subiecto, cui applicantur, scilicet homine, nisi indispositio eius illum impediat; ab illo ergo habebit efficaciam sacramentum, a quo habet, quòd effectus per illud signatus ipsum concomitetur; ita quòd ipso posito, ponatur, sicut posita causa

poni-

ponitur effectus. Hoc autem potest esse ab aliquo dupliciter: vel tanquam à causa principali, principaliter causante regulariter concomitantiam talis effectus; vel tanquam a causa meritoria, quæ meretur vt talis sit illa concomitantia, quòd semper effectus signatus sit cum sacramento. Nunc probatur prima conclusionis pars, scilicet, quòd a Deo tanquam a causa prima habeat sacramentum efficaciã suam, respectu sui signati, quia a causa potente & determinante se ad causandum regulariter signata sacramentorum, habent sacramenta suam efficaciam, tanquam à causa principali; sed talis causa est Deus solus, cuius illa signata habent proprie effectus; ergo &c. Minor sic declaratur, quia solus Deus determinat se ad causandum effectum sibi proportionatum, nam si ab alio posset determinari ad agendũ, iam esset causa secunda, respectu eius, quod omnino implicat; sed effectus sacramentorum semper sacramenta signantes sunt proprij soli Deo; ergo solus Deus potest determinare se ad causandum sacramenti effectus ipsa sacramenta concomitantes; ergo a sola voluntate Dei habent sacramenta suam efficaciam, tanquã a causa principali, ob id enim quòd Diuina volũtas se determinauit ad causandum effectum, quoties applicẽtur hominibus, nisi indispositio eorum sit impedimento, habent efficaciam suam, quæ in cõcomitantia talis effectus regularis consistit. Secunda vero pars ostenditur; homini facto per culpam Dei inimico, disposuit Trinitas non remittere illam culpam, nisi per aliud sibi oblatum, quod sibi esset gratius quã offensa displicens & ingrata; quod offerri Deo non poterat; nisi a persona magis dilecta, quã tota illa communitas, quæ offendit ipsum, debebat esse chara, si non deliquisset: Hanc personam non potuit habere ex se, quia totus fuit culpæ immersus, quocirca necessarium fuit, quòd Deus generi humano hanc personam sic sibi dilectum tribueret, ipsamque inclinaret, vt pro toto illo genere obsequium illud exhiberet, talis autem persona non est nisi Christus, cui non ad mensuram dedit Deus Spiritum charitatis & gratiæ, Ioann. 3. Obsequium vero tale, quod Christus Deo obtulit, fuit illud, in quo maxima apparet charitas, quæ fuit oblatio sui in ara crucis pro iustitia: disposuit ergo Trinitas nullum adiutorium ad salutem homini tribuere, nisi in virtute huius oblationis factæ in cruce a persona dilectissima, & ex maxima charitate. Quocirca passio illa Christi fuit meritoria causationis boni collati homini viatori; ergo ab illa sacramenta, tanquam à causa meritoria, habent suam efficaciam; meruit enim Christus sua passione, vt per sacramenta nobis Dei gratia communicaretur; sed gratiæ, quæ data est in circumcisione, & sacramento legis naturæ, & eius, quæ antiquis Patribus collata fuit, causa meritoria est passio Christi, non vt exhibita, sed vt præuisa, quia tempore, quo illa gratia dabatur, non erat Christi passio in re exhibita, cùm Verbum nostræ naturæ nondum esset vnitum. Quocirca illa vetera sacramenta non habuerunt efficaciam, tanquam à causa meritoria a passione Christi, vt exhibita habuerunt, non quidem in actu exteriori, sed interiori exhibito; ab instanti enim suæ conceptionis Christus habuit meritum suæ passionis

uis peractum, quo passionem acceptauit, seseque Deo obtulit vt sacrificandum cruci, in illo enim actu interiori cōsistit ratio meriti principalior: Quocirca quicquid instituit tempore vitæ suæ, potuit habere efficaciam a passione volita perfectè ab ipso Christo, in qua volitione erat principalis oblatio gratissima Deo. Nec dici potest, quòd passio illa sic accepta fuisset ante Christi Incarnationem, quia etsi Deus eam præuidit, non tamen fuit oblata actu interiori nec exteriori; oblatio enim huiusmodi per actum interiorem vel exteriorem facta, necessariò Incarnationem supponit, quia per voluntatem humanam Christi facta est, quòd cum ante instans Incarnationis esse actualis essentiæ non habuit, vt posset illam oblationem Deo offerre, nec fieri potuit per Verbum, quia nec vt sic pati poterat, nec quidquam Deo offerre, quia offerens inferior est, vt sic, eo, cui offert; at Verbum æquale est Patri, & vnus cum eo, & Spiritu sancto Deus.

Ex ijs corollarie sequitur, quòd cū passio Christi esset meritoria causa respectu efficaciæ sacramentorum veterum, & respectu gratiæ collatæ Patribus, & postquam exhibita est, sit etiam meritoria causa sacramētorum nouæ legis, & omnis gratię, quæ hominibus datur, maiorem efficaciam habet nostrorum sacramētorum gratiæque nunc conferendę, quam tunc, quia iustè obsequium exhibitum ad bonum maius acceptatur, quam præuisum. Nunc autem S. Trinitas gratiam & adiutoria spiritualia confert hominibus, tanquam propter passionem exhibitam, & à nobis sic creditā, in veteri autem Testamento eam cōtulit, vt propter eam ab ipsa præuisam, & a fidelibus vt creditam, tanquam exhibendam; itaque nostra sacramenta maiorem, quam vetera, gratiam conferunt, aliasque excellentias habent, in quibus illa excedunt, vt supra diximus. Ex ijs sequitur, quare Baptismus ianuam gloriæ aperuit, non circumcisio, non quod ex parte maioris gratiæ, nam quamtumcumque magna gratia collata fuisset virtute passionis Christi præuisæ, non conferebatur vt efficax ad finem gratiæ, scilicet ad beatitudinem in re obtinendam; nisi prius obsequium esset solutum, & precium nostræ redemptionis, quod per passionem Christi in re exhibitā, factum est; at minima gratia collata virtute huius obsequij iam soluti, est efficax ad aperiendam ianuam regni cœlestis, quia datur tempore, quo iam solutum est precium; idque cōgruum erat, quia & nos maius bonum conferimus propter obsequium exhibitum speratum. Sed aduerte, quòd Baptismus non aperuit ianuam statim ab eius institutione per gratiam in eo collatam, sed post promulgatam, quia sic Deus statuerat illam aperiri Christo iam passo: Itaque ante eius passionem nulli fuit aperta regni cœlestis ianua. Sed quid, Christo mortuo ante prædicationem Euangelij illo medio tempore qui Baptismum suscepisset, & eo suscepto mortuus esset, in gratiam receptam per illum, vidissetne iste Deū? Respondeo affirmatiue, quia iam precium solutum erat, ob idque Christus latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiso; & sancti Patres beatificati sunt, & cum Christo ad cęlum ascenderunt ante diem Pentecostes.

Ex dictis Scotus infert, in collatione horum remediorum ob peccatum, misericordiam Dei & iustitiam concur-

curriſſe; miſericordiæ enim maximæ eſt, homini inimico tanta remedia concedere, & maximæ eſt iuſtitiæ, propter obſequium tam gratum perſonæ tam dilectæ huiuſmodi remedia & beneficia conferre ijs, quibus perſona illa dilecta, vt puta Chriſtus, illud obtulit obſequium, æquiſſimum enim fuit, obſequium perſonæ tam dilectæ acceptare pro illis, pro quibus offerebat. Præterea in perſona offerente ſe fuit actus maximæ miſericordiæ, offerre ſe pro inimicis S. Trinitatis, quam ſummè dilexit, iuxta illud Pauli: Oſtendit miſericordiam ſuam Deus, qui cum adhuc inimici eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt.

Septima cõcluſio. Sacramentorum vſus hoc tempore legis gratiæ ad omnium hominum ſalutem eſt neceſſarius, ſuppoſita eorum inſtitutione. Cõcluſio generaliter intellecta ac ſimpliciter de fide habenda eſt, vt ex Concilio Trid. ſeſſ. 7. can. 4. colligitur. Nec eſt ſenſus, omnia vel ſingula eſſe ſic neceſſaria, ſed abſolute, non determinando in particulari; ſed qua ratione ſingula ſint neceſſaria, ſuis locis attingemus. Sed pro nunc breuiter aduerte, neceſſitatem eſſe duplicem; alia dicitur neceſſitas medij, alia præcepti. Rurſus alia eſt neceſſitas reſpectu communitatis, alia vero reſpectu ſingulorum. Baptiſmus quidem eſt omnibus neceſſarius neceſſitate medij & præcepti. Pœnitentia vero adultis tantum, qui ſuſcepto Baptiſmo culpam mortalem admiſerunt, eſt eodem modo neceſſaria. Euchariſtia vero neceſſitate præcepti eſt ſingulis adultis neceſſaria. Confirmatio, & extrema Vnctio, licet vtilia ſint, non conſtat tamen an ſub præcepto neceſſaria ſint. Alia vero duo, vt Ordo & Matrimonium, ſunt toti Eccleſiæ neceſſaria, non vero ſingulis perſonis. Sed de ijs erit infra fuſior ſermo.

ARTICVLVS II.

An circumciſio ex vi circumciſionis, & ex opere operato gratiam contulerit; & idem quæritur de ſacramento legis naturæ, & nouæ.

PArs negatiua probatur, quia Gloſſa ſuper illud ad Rom. 4. Signum accepit circumciſionis. Sic ait, peccata ibi, videlicet in circumciſione, ſolum dimittebantur, ſed gratia ad bene operandum adiutrix non præſtabatur: ergo nullo modo conferebat gratiam. Et confirmatur, quia Auguſtinus in Pſal. Vt quid Deus repuliſti in finem. Sic inquit: Illa, ſcilicet ſacramenta vetera, tantum promittebant & ſignabant, hæc autem, puta noſtra, dant ſalutem. Id ipſum confirmatur validiſſime ex Concilio Florentino, quod conſtituendo diſcrimen inter ſacramenta legis veteris & nouæ, inquit: Illa tantum gratiam ſignificabat, hæc vero ſignificant, & id, quod ſignificat, efficiunt; igitur circumciſio, quæ antiquæ legis ſacramentum fuit, non contulit gratiam, & conſequenter videtur quæſtio de ea ſupponere falſum, An videlicet eam ex opere operato conferat?

Secundo. Sacramẽtum non cauſat, niſi quod ſignificat; ſed circumciſio tantum ſignificabat oblationem peccati, non vero collationem alicuius poſitiui; ergo non contulit gratiam, quæ entitas poſitiua eſt, & per conſequens, nec ex opere operato.

In hac quæſtione variè ſatis loquuntur Doctores. Palud. in 4. d. 1. q. 5. diſtin-

stinguit duplicem modum causandi ex parte operati: Primum per causalitatem physicam; Secundo, per modum conditionis, ad cuius positionem & præsentiam infallibiter confertur gratia: Quo posito affirmat, circumcisionem, & sacramentum legis naturę, gratiam dedisse ex opere operato diuersimode tamen, nam circumcisio Physice, sicut sacramentum nouæ legis, sacramentum vero legis naturæ per modum conditionis; absolute tamen tenet, circumcisionem ex opere operato gratiam contulisse. Id ipsum tuetur Durand. in 4. d. 1. q. 5. 7. & 8. licet aliter distinguat inter circumcisionem & sacramentum legis naturæ, ait enim illam, quia verum erat sacramentum, verè gratiam ex opere operato dedisse, istud vero illum effectum habuisse negat, quia verū esse sacrum non agnoscit: vnde concludit, in illo remedio gratiam fuisse datā per modum meriti & suffragij totius Ecclesię, quæ paruulo fidem suam applicabat, eique remissionem peccati merebatur & impetrabat. Idem sentire videtur Alexander Alensis, in 4. quæst. 5. memb. 3. & q. 7. memb. 5, art. 1. ad secundum. Alia sententia est Scoti, in 4. d. 1. q. 6. asserentis, circumcisionem paruulis gratiam contulisse ex opere operato, & similiter sacramentum legis naturæ contra originale institutū. Idem tenet Gabr. q. 4. art. 1. Alexand. Duran. & Palud. vbi supra. D. Bonau. d. 1. p. 2. in declaratione litteræ Magistri, Suar. 3. p. quæst. 62. d. 10. sect. 2. Sed D. Thom. 3. p. q. 62. art. 3. ad tertium, ait, circumcisionem nullum fructum contulisse homini vltra illum, qui respondebat fidei, & merito operantis, tantum enim, ait, fuisse signaculum fidei iustificantis; idem dicit, q. 30. art. 4. quamuis postea dicat, in circumcisione collatam esse gratiam. Ex quo apparet, difficile esse mētem D. Thom. in hac parte explicare. Pro intelligentia huius quæstionis satis difficilis.

Primo aduertendum, quid sit obtinere gratiam ex opere operātis, quidue ex opere operato: primus modus accidit, quando obtinetur gratia ex merito, vel ratione dispositionis præcisè, vt est ab operante, in qua forte est semper aliquod meritum, saltem de congruo, respectu gratiæ. Secundus modus accidit, quando ratione operis externi, vel sacramenti applicati datur aliqua gratia vltra omne meritum operantis, tam de condigno, quàm de congruo, vt optime ex Alexand. & D. Thom. & alijs annotauit Gabr. in 4. d. 1. q. 3. in principio. in hoc sensu dicit Cyprianus serm. de cœna Domini, sacramenta quantum in se est, sine propria virtute esse non posse. Vnde sacrum conferre gratiam ex opere operato, est ex propria virtute illam dare absque merito operantis, licet requirat dispositionem ex parte recipientis, scilicet quòd non ponat obicem gratiæ; & si quandoque ob actus feruorem circa sacramentum alicui gratiæ augmentum conferatur, sacramētum nihilominus ratione sui confert gratiam determinatam, non correspondentem dispositioni suscipientis, sed ipsi sacramento.

Secundo aduertendum, in lege veteri præter circumcisionem alia multa sacramenta fuisse, siue proprie & vniuoce sacramenta cum nostris, vt supra dicebamus, siue non, qualia erāt oblationes hostiarum, agnus Paschalis, & similia; cæterum excepta circumcisione, in alijs non dabatur gratia

tia

tia iustificans, vt postea dicemus.

Cum vero sancti asserunt, vetera sacramenta solum significasse gratiam, non vero illam contulisse, intelligẽdi sunt de alijs sacramentis a circumcisione, & a sacramento legis naturæ. Vnde Magister in 1.d.4.in 2.p.distinctionis ait: Fuit autem inter illa sacramenta quiddam vltra circumcisionẽ idem conferens sacramentum contra peccatum originale, quod nũc Baptismus prę̃stat. Explicans vero B.Bonau.hanc litteram, inquirit rationem, ob quam Magister ab alijs sacramentis circumcisionem exceperit; & respondet, rationem esse, quia circumcisio erat sacramentum cæteris efficacius. Si autẽ, inquit, quæras, quid fuerit huius efficaciæ causa? Respondet quòd pactio diuina, quę in ea fuit specialiter, propter quam circumcisio efficacem habebat ordinationem ad curationem peccati originalis. Si vero rursus quęras, quare magis in hoc sacramento fuerit illa pactio quàm in alijs? Dicit, fuisse rationem duplicem: Prima est, quia sicut Baptismus fuit ianua & fundamẽtum sacramentorum nouæ legis, ita in circumcisione lex vetus sumpsit fundamentum & exordium. Secunda ratio, quia circumcisio erat remedium peccati originalis pro paruulis, qui se curare non poterant, & ideo decuit diuinam misericordiam, vt efficacius remedium pararet illis. Vel dici potest, sub nomine veterum sacramentorum nõ esse intelligendam circumcisionẽ, quia circumcisio erat sacramentum legis naturę; non enim fuit ex Mose, sed ex Patribus, fuit enim data Abrahę ante Mosem per quadringẽtos annos, vt patet Genes. 17. Vel si circumcisio est etiam comprehẽdenda sub sacramentis veteris legis, debẽt Sancti & Concil. Florent. intelligi, cum excludunt circumcisionem a gratiæ collatione, vno ex tribus modis. Primo, quia paruulã gratiam cõferebat respectu Baptismi, cuius ratio ex dictis præcedenti articulo cõnstare potest, scilicet, quia concurrit, quando nondum erat precium nostræ redemptionis Solutum. Secundo, quia non contulit gratiã vt immediatam dispositionem ad gloriam, quia nõ aperuit ianuam regni, sed hoc accidit, quia concurrit quando precium nõ erat solutum; vnde si mortuo Christo ante eius ascẽsionem paruulus circumcisus fuit, gratia recepta aperuisset sibi ianuam regni, quia iam erat solutum precium, ob cuius nõ solutionem Baptismus etiam collatus paruulo, vel adulto ante Christi mortem non dedisset gratiam, vt immediatam dispositionem ad gloriam, quod non eueniebat ex Baptismi, vel gratiæ baptismalis defectu, sed quia nondum erat solutum precium nostræ redemptionis. Tertio modo dicitur nõ contulisse gratiam, quia non vniuersaliter cuicumq; suscipienti illam, quia forte ex diuina institutione erat determinata ad conferendum certum gradum gratiæ, ita vt si eum in subiecto inueniret, nec illum intenderet ex se, nec nouum induceret, sic quod nihil ei conferret: opposito autem modo se habet Baptismus, quia generaliter dat semper gratiam, & inuẽtam in subiecto auget & intendit; Non ita circumcisio, quod ex Paulo colligi potest, dicente de Abrahamo, accepisse circumcisionem signaculum iustitiæ, non quidem tunc datæ, sed præexistentis; nihil enim ex vi sua, & ex opere operato ei contulit, quia Abrahæ gratia iam attigerat, vel transcẽderat illum gradum, ad quem circumcisio erat determinata. Dixi,

nihil Abrahæ contuliſſe circumciſionem, per modum ſcilicet ſacramenti, ſeu operis operati, nam per modum meriti, & operis operantis, credo, inquit Scotus, quod ei aliquid gratiæ cōtulerit, quia actus circumcidendi ſi ex obedientia Dei, & ex charitate procedens, fuit ei meritorius, ſicut & immolatio Iſaac; non inde ſequitur, circumciſionem non fuiſſe proprie ſacramētum ob id, quòd videtur non certitudinaliter gratiam ſignificaſſe, & efficaciter, ſiquidem non habebat ſemper concomitanter ſuum ſignatum: reſpondet enim Scotus, ſatis ad hoc fuiſſe, quod ſignificauit gratiam tunc fieri ſi non eſſet obex; vel tunc ineſſe; ſicut ſi Beata Virgo in conceptione filij ſui fuiſſet in ſumma plenitudine gratiæ, ad quam Deus diſpoſuerat peruenturam, ſi poſtea fuiſſet baptizata, nullam ibi gratiam ſuſcepiſſet de nouo, & tamen Baptiſmus non fuiſſet tunc ſignum falſum, vel incertum, quia ſignificaret gratiam vel tunc fieri, vel prius datam ineſſe. Ita nec circumciſio eſſet tunc ſignum falſum, vel non certum, etſi gratiam non daret, quia eſſet ſignum gratiæ inexiſtentis.

Tertio nota, circa circumciſionem quantum ad fructum, quem contulerit circumciſis, varios fuiſſe dicendi modos; nam Magiſter in littera 1. d. 4. circa finem, & Gloſ. in cap. Quod autem de conſecratione, d. 4. aſſerunt, circumciſionem peccatum originale remiſiſſe & abſtuliſſe, non tamen cōtuliſſe gratiam. Alij vero dixerunt, gratiā quidem contuliſſe, quæ ad originale erat ſufficiens, non vero quæ ſufficienter ad reprimendam & ſuperandam concupiſcentiam. Alij vero in totum exiſtimarunt, circumciſionē, & alia legis illius veteris ſacrificia & præcepta, quòd etſi in gratia exiſtens ea exerceret, minimè gratiā ſeu augmentum gratiæ mereretur, nec vitam æternam; quorum ſententiam impugnat Scotus in littera, vbi ſupra. Alij tandem affirmarunt, circumciſionem principaliter fuiſſe inſtitutā propter peccati originalis deletionem, ex conſequenti vero ad gratiam conferendā; & pro tanto dicitur non conferre gratiam, quia non ex principali inſtitutione, ſed concomitanter illam conferebat.

Quarto nota, occaſione harum opinionum Scotum vbi ſupra diſputare, an peccatum originale deleri potuerit abſq; gratiæ, vel alicuius entitatis poſitiuæ collatione; quam quæſtionē nos in 2. par. Controuerſiarū latè tractauimus, ſed nihilominus hic aliqua de hac re ad Scoti opinionis intelligentiā erunt diſcutienda. Ad quod aduerte, poſſe hanc quæſtionem intelligi, vel de potentia abſoluta, quæ legi vlli nō aſtringitur, ſed ſolum rerum naturas reſpicit, & non repugnantiam earum ad eſſe ſimul; vel de ordinata, quæ legibus a Diuina ſapiētia ordinatis obligata eſt. Inſuper aduerte, in peccatoris iuſtificatione duplicem concurrere mutationem, vt notat Scotus vbi ſupra in fine artic. primi: alteram priuatiuam, alteram vero poſitiuam. Prima eſt, qua de inimico fit peccator nō inimicus. Secunda, qua de indigno vita æterna, fit dignus ea; & de non potente meritorie operari, fit potens operari meritoriè. Adhæc aduerte, quòd vt D. Subtilis, in 4. d. 1. q. 1. in ſolut. ad argumenta princip. ſub littera duplici QQ. peccatum non facit hominem inimicum ex natura rei, ſed demeritorie, ſicut nec gratia facit ex natura

rei

rei amicum Dei, sed ex institutione Diuina. Tandem nota, gratiam & peccatum nec opponi priuatiuè ex natura rei & formaliter, quia peccatum non est priuatio gratiæ, sed rectitudinis debitæ in esse actus & conformitatis ad legem, vt latè in 2. par. ostendimus; nec esse consequenter immediate opposita, præsertim si sermo sit de peccato originali, & gratia, quę mediat iustitiam originalem, quæ peccato originali opponitur multo magis, quàm gratia. His ita prænotatis, sit

Conclusio prima. In sacramentis veteris legis a circumcisione non dabatur gratia ex opere operato. Hæc conclusio communis est Theologorum sententia, ita Scotus vbi supra, Duran. Gabr. Palud. Alensis, D. Tho. 3. par. quæst. 62. art. 6. & in 4. dist. 1. ita Magister ibidem, & omnes Sancti id ipsum affirmant, & vetera sacramenta tantum gratiam significasse asserũt; de ijs sacramentis debet intelligi Concilium Florentinum, cum ponit discrimen inter vetera & noua sacramenta, quòd illa solum figurabant & significabant gratiam, ista vero & significant, efficiunt, & continent. Chrysost. 7. ad Roman. ait, Paulum in illa epistola tria ostendere: Primum, sine lege posse esse iustitiam; Secundum, per legem non potuisse comparari; Tertium, legem non repugnare fidei, sed cum illa ambulasse, licet iam lex suo tempore cessauit, at fides cum Euangelio currat. Et Hom. 14. ad Hebræos dixit, sacerdotium vetus non potuisse prodesse, nec lætificare. Cyprianus Serm. de Circumc. circa finem dicit, in illis sacramentis tantum fuisse vmbram futurorum. Augustinus enarratione in Psalm. 73. constituendo differentiam inter vetera & noua sacramenta, dicit, quòd hæc nostra dant salutem, illa vero tantum promittebant Saluatorem; & Tract. 41. in Ioan. circa medium: In veteribus, inquit, sacrificijs non erat expiatio peccatorum, sed tantum vmbra futurorum. Eusebius Emissenus Hom. de Transfiguratione in Sabbat. post primam Dominicam Quadragesimæ, distinguens tria tabernacula, Synagogæ, Ecclesię, glorięque, sic ait: Primum in vmbra fuit & figura, secundum in figura & veritate, tertium in veritate solum; in primo ostenditur vita, in secundo datur, in tertio possidetur: Non enim sacramẽta Ecclesiæ, sicut sacramenta Synagogæ, medicinam docent & ostendunt, sed ipsa potius sunt medicina, & remissio peccatorum.

Secunda conclusio. Homines iusti veteres illi, sacrificijs vel sacramentis cum relatione ad vltimum finem, scilicet Deum summe dilectum de condigno illis actibus meruerunt coram Deo augmentũ gratiæ & glorię. Conclusio est Scoti vbi supra, quã expresse docet, & oppositum asserentes acriter arguit, & debet esse verissima & indubitata: ad cuius probationem supponere oportet, in lege veteri a Deo legem sancitam esse de reddendo pręmio de operibus in gratia, & ex gratia factis, quia hæc promissio est quasi intrinseca ordini gratiæ, & prouidentiæ super naturali, & cõsequenter fuit generalis in omni tempore & statu humanę naturę, etiam ante legem scriptã. Deducitur autem ex veteri Testamento ex illo Isa. 56. Hæc dicit Dominus eis, qui custodierint præcepta mea, & elegerint quæ ego volo, dabo illis in domo mea locum nominatissimum, nomen æternum dabo eis: de quo præmio ait Isaias 64. oculus non videt Deus absq;

te, quæ præparasti expectantibus te; quod Paulus de præmio gloriæ explicat, 1. ad Corint. 2. & de eodem Eccles. 17. Iusti autem in perpetuũ viuent, & apud Dominum est merces eorũ. Nec obstat illud Pauli ad Hebr. dicentis, nouum testamentum melioribus repromissionibus esse sancitum; quia hoc potest sic intelligi, scilicet quòd loquatur, non de promissione generali intrinseca ordini gratiæ, & omni legi diuinæ communi, sed de peculiaribus & proprijs alicuius legis seu status promissionibus; promissio enim primæ gratiæ homini conferendæ sufficienter disposito per contritionem, promissio gloriæ homini conferendæ grato, & promissio augmẽti gratiæ & gloriæ dandæ iustis in præmiũ bonorum operũ, quodammodo sunt intrinsecæ ordini gratiæ, vt est sub perfecta & suaui prouidentia Dei supernaturali: & ita suæ promissiones, vt diximus, fuerunt tam in lege naturæ, quã scripta, nec nobis constat, in lege scripta fuisse maiores aut potiores quam in lege naturę fuerint, quamuis fuerint clariores, magisq; ab hominibus cognitę; at vero propriæ promissiones, quæ in veteri Testamento additæ sunt, videntur esse tantum temporales, vt ex toto illius legis discursu patet, probatq; illud Aug. toto lib. de spiritu & litera, & lib. 19. contra Faustum, c. 31. quibus in locis ait, in antiqua lege, propter eius imperfectionem, vt quia regnum cœlorum longe distabat, factas esse promissiones temporales, non tñ omnino prætermissas esse spirituales, quæ interdum in ipsis temporalibus figurabantur, interdum vero expressius fiebant; At in nouo Testamento expressius facta est generalis promissio gratiæ, & gloriæ, adeo quod in initio eius sub nomine regni cęlorũ fuerint proposita, quod antea nusquã factum legimus. Præterea additæ sunt promissiones spirituales abũdantiores gratiæ propriæ huius status, cum de tẽporalibus promissionibus quasi nulla fuit mentio, sed veluti supponuntur hæc temporalia bona iustis adjicienda, si illis aut necessaria, aut vtilia fuerint, propter quã causam merito dixit Paulus, nouum testamentum melioribus repromissionibus esse sancitũ. Hoc stabilito probatur iã cõclusio. In illis operibus concurrebant oĩa necessaria ad meritũ gloriæ, & augmentum gratiæ; ergo per illa merebant Iudæi. Consequentia est euidens; Antecedẽs probatur, quia ex parte operũ erat vera sanctitas & iustitia apud Deũ, siquidẽ supponimus ea otta esse a gratia, & rursus supponimus promissionẽ Dei de danda gratia seu augmento eius, & gloria pro operibus ex gratia & charitate supernaturali factis; ergo vere erant meritoria gratiæ & gloriæ. Deinde illa opera ex obiecto erant bona & grata Deo, quandoquidẽ erant ab ipso pręcepta pertinentia ad eius cultum & religionem, & operantes supponimus esse gratos ipsi; ergo ex parte operantium & operum nihil deerat, vt essent de condigno meritoria augmenti gratiæ & gloriæ. Aderat etiam & Dei promissio de reddenda pro illis gloria, vt paulo ante dicebamus: nihil ergo ad meritum deficiebat. Vnde Scotus vbi supra sic ait: Concedo ergo, ꝙ non causabant gratiam (supple, sacra illa vetera & sacrificia, circumcisione excepta) tanquã signa efficacia respectu gratiæ, sed tamen in illis conferẽbatur gratia per modum meriti; nimis enim durum videtur, quòd aliquis ex charitate & obedientia sit seruans Dei

præ-

præceptum & non mereatur. Videtur etiam irrationabiliter dici, quod Deus alicui dederit præceptum, nolens obseruantem præceptum mereri, quantumcumque ex charitate & obedientia obseruaret: at de huiusmodi purgationibus, cæremonijs, & oblationibus erant in illa lege data præcepta; ergo obseruantes illa in charitate, & ex charitate, & obedientia, promissione Dei de præmio reddendo supposita, vere merebantur gratiæ augmentum, & gloriæ.

Conclusio tertia. Asserere vniuersaliter, nulli hominum in lege veteri collatam esse gratiam, vel remissum peccatum, nisi per propriam ipsius hominis fidem, ac dispositionem sufficientem ad obtinendam gratiam, & expellendum peccatum, est temerariũ, nam ex eo sequetur, tam in lege naturæ, quàm veteri, quia vtriusque eadem erit ratio, omnes infantes relictos esse sine remedio originalis peccati, ob idq; omnes huiusmodi infantes ante vsum rationis decedentes damnatos esse, quod impium est sentire de summa Dei misericordia, & suaui eius prouidentia, & contra communẽ traditionem, & sensum Ecclesiæ & oĩum Patrum: Quocirca non solum illud asserere temerarium iudico, sed etiam erroneum. Qui vero affirmat, ante Christi aduentum nullum fuisse sensibile signum institutum, in quo daretur gratia, remittereturq; peccatum, præter meritum operantis, vel sufficiẽtem dispositionem, sed remedium originalis peccati fuisse positũ eo tempore in sola interiori fide, vel ipsiusmet hominis, cui peccatum remittebatur, si erat capax eius, vel alterius, sub cuius erat cura, si erat paruulus; si id intelligat de tempore legis naturæ, minus probabiliter loquitur; si vero id de tempore circumcisionis asserat, temerariè loquitur, & contra communem Patrum sanctorum sensum, asserentium, vt postea videbimus, per circumcisionem peccatum originale fuisse deletum, quæ tamẽ signum erat sensibile. Si vero quis asserat, externum signum legis naturę, vel circumcisionis, non fuisse necessarium ad applicandum paruulis remedium originalis peccati, non tamen negat, quin, si simul cum fide interna hoc signum exhiberetur, daretur statim gratia, & remitteretur originale peccatũ; quamquam è conuerso solum externum signum sine illa interna fide non sufficeret ad dictum effectum; falsum quidem diceret, sed non ita temerariè loqueretur. Tandem si aliquis assereret, in circumcisione & sacramento legis naturæ datam esse gratiam, & peccatum remissum esse, & ad hunc effectum consequendum fuisse necessarium signum externum, nõ tamen sine fide interna Ecclesiæ, vel ministri; neque è contra fidem internam suffecisse sine tali signo externo, & effectum gratiæ tribuendum fuisse interiori fidei, vt propriæ causæ, externum vero signum tantum fuisse conditionem sine qua non; nihil diceret censura dignum, sed probabiliter loqueretur, secũdum multos Auctores, sed meo iudicio falsum diceret.

Conclusio quarta. Loquendo de potentia absoluta Dei, peccatum originale deleri potest absque gratiæ infusione, per solam originalis iustitiæ restitutionem, quæ magis formaliter, & ex natura rei repugnat peccato, quàm gratia. Conclusio hæc est satis probata à nobis in 2. par. Controu. 19. Conc. 3.

Conclusio quinta. De potentia Dei absoluta potest homo de inimico fieri amicus absque gratiæ, vel alicuius formæ collatione, manente etiam in eo peccato cum sua prauitate. Hæc conclusio etiam a nobis probata est vbi supra conclusione 4. id ipsum sentiendum de obligatione ad pœnam æternam, quod Deus potest eam tollere & remittere, quia peccatorem in suā gratiam recipiat; cæterum perfecta remissione, qua vlterius homo Dei amicus, & potens meritorie operari constituitur, sine gratiæ infusione peccatum remitti haud potest, vt idem conclusione 3. ostendimus; lege totam illam Controuersiam.

Conclusio sexta. De potētia Dei ordinaria non potest remitti peccatum, quin gratiæ fiat infusio. Conclusio est Sco. vbi supra art. 2. vbi sic ait: Quo ad hoc teneo, quod non est possibile de potentia Dei ordinata culpam originalem, nec aliquam aliam mortalem dimitti sine gratię infusione, quia licet absolute sine contradictione possit esse medium in specie humana inter filium regni, & filium perditionis, scilicet homo in puris naturalibus; tamen secundum legem sapientiæ Diuinæ post lapsum nullum est medium inter gratum, qui est filius regni, & peccatorem, qui est filius carceris; nec potest loquendo de potentia ordinata, id est, cōformi legibus a sapientia aut voluntate diuina ordinatis; & ideo nullum liberat nec liberare potest a culpa, nisi cui dat gratiā. Conclusio hęc est oīum Doctorum consensu approbata: per hæc refelluntur opiniones 3. notabili relatę, quæ asserebant per circumcisionem remitti quidem peccatū originale, non tamen dari gratiā, quia si de potentia ordinata Dei nō remittitur peccatum, nisi per gratiæ infusionem, quomodo remitti poterat originale per circumcisionem, nisi gratia infunderetur?

Conclusio 7. In circumcisione principaliter intendebatur a Deo gratia & consequenter peccati remissio. Cōclusio est Sco. vbi sup. cont. opin. 3. notabi. recitatam, & probatur sic a Scoto, quia agens secundum rectam rationē principalius intēdit perfectionem, quā imperfectionis carentiam, quia nō intendit carentiam, & imperfectionē amouere, nisi propter perfectionis introductionem: sicut generans non intendit corruptionem, nisi propter generationem; ergo cum Deus instituendo circumcisionem fuerit agens secundum rectā rationem, principalius intendebat perfectionem positiuam, puta gratiam, quā carentiam imperfectionis, id est, peccati originalis.

Cōclusio octaua. Probabilius est ipsum circumcisionis signum externū fuisse sufficiens, vt illo applicato paruulis daretur gratia, etiamsi sine fide parentis, aut ministri, seu hominis cōferentis sacramentum applicaretur. Cōclusio hæc est Scoti vbi supra, & eorum quos supra citauimus, ęquiparantes in hoc circumcisionem Baptismo cum Aug. lib. 1. contra Cresconium, cap. 31. id ipsum comparantes in hoc, quod data a ministro infideli nō magis erat postea iteranda, quā nunc sit iterandus Baptismus datus ab Hæretico: ergo sicut nunc Baptismus sine fide ministri, ac merito eius cum sola intentione faciendi, quod Christus voluit, est remedium sufficiens contra peccatum originale, ita & nunc circumcisio absque merito, & fide ministri applicata paruulis peccatū originale delebat. Et cōfirmatur quia Patres simpliciter

citer affirmant, circumcisionem simpliciter fuisse institutam in remediū originalis peccati, cui successit Baptismus; ergo quod sufficiebat, vt esset verum sacramentum, sufficiebat, vt esset remedium peccati originalis, sicut nunc de Baptismo constat: sed ad id solum sufficiebat vera ratio circumcisionis cum intentione ministri, etiam absque fide; ergo &c. Et cōfirmatur, nam ad veritatem illius sacramēti, & vt esset impletum præceptum illis verbis cōtentum Genes. 17. & Leuit. 12. Anima cuius præputij caro circumcisa nō fuerit &c. nō erat necessaria fides, nec meritum ministri; ergo nec erat necessaria, vt in illo sacramento daretur gratia, non existente obice in recipiente. Præterea vel illa ministri fides erat necessaria, vt daretur gratia paruulo propter meritum de condigno, vel de congruo ipsius ministri: sed propter hoc non erat necessaria, ergo sine ea circumcisio erat sufficiens remedium pro paruulo. Probo minorē, tum quia nullus præter Christum mereretur alteri primam gratiam habitualem immediate, & sine vlla dispositione recipientis; tum etiam quia alias non quęcunque fides, sed viua & charitate formata esset ad huiusmodi effectum necessaria, quod satis absurde conceditur, quia in maximo periculo paruulorum salus fuisset constituta, quod de suaui Dei dispositione concedi non debet. Tādem quia cum circumcisio instituta est in signo sensibili & externo, nulla promissi, facta est de danda gratia fidei ministri sed ipsi signo externo, vt verbis suæ institutionis constat; ergo &c.

Sed contra dicta obijcies, nam multę gentes circumcisione vtebātur, quæ tamen erant impiæ & infideles, vt late refert Epiphanius hæresi trigesima, & Orig. lib. 2. in epist. ad Rom. Quibus tn circumcisio gratiam non conferebat, solum quia sine fide signo illo exteriori vtebantur. Respondeo, quod sicut in nostris sacramentis distinguitur fides ab intentione faciendi sacramentum a Deo instituturn, ita in circumcisione: & sicut fides ministri non est necessaria ad veritatem sacramenti nostri, sed intentio, ita in circumcisione non erat necessaria ministri fides; sed intentio, quia eadem est in hac re ratio de circumcisione, ac de nostris sacramentis: Quocirca huiusmodi intentio faciendi, quod Deus instituit, erat necessaria, vt sub illa cæremonia daretur gratia, quæ non dabatur in illa nisi quatenus rationem sacramenti habebat, quare de illis gētibus quę circumcisione vtebantur, dicendum, quod si illa vtebantur, & applicabant paruulis suis sub illa intentione etiam si alias essent infideles, paruuli iustificari poterant per eam, sicut & modo si huiusmodi paruulis Baptismus sub intentione faciendi sacramentum a Deo institutum applicaretur, iustificarētur sine.

Conclusio nona. Circumcisio contulit gratiam & pueris & adultis, qui determinatum gradum gratiæ per ipsum non habebant ex opere operato, & ex vi solum circumcisionis præter mentum etiam operantis tam ministri, quàm eius, qui circumcidebatur. Ad huius conclusionis intelligentiam nota, in iustificatione peccatoris per sacramenta multa concurrere; ex parte Dei voluntatem vtendi illa re sensibili, vt instrumento a se ordinato ad causandum gratiam; ex parte Christi passionem, a qua dixi, iustanquam a causa meritoria habere effi-

caciam sacramenta; ex parte ministri potestatem, voluntatem, & probitatem; ex parte suscipientis voluntatem, fidem, pœnitentiam; ex parte tandem sacramenti ipsam actionem externam, quæ consurgit ex debita applicatione formæ & materiæ. Cæterum ex ijs omnibus id, quod actiue & proxime, idque instrumentaliter efficit gratiam iustificationis sacramentalem, est sola actio illa externa, quæ sacramentum dicitur; & hæc vocatur opus operatum, ita vt idem sit, sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis, a Deo ad hoc institutæ, & non ex merito agentis, nec suscipientis; quod S. August. lib. 4. de Bapt. capitulo vigesimoquarto, expressit illis verbis, ipsum per seipsum sacramentum multum valere, nam voluntas Dei, quæ sacramento vtitur, concurrit quidem actiue, vt causa principalis; passio Christi concurrit vt causa meritoria, morali modo, & non physico, quia non est actu, sed præterijt, licet maneat obiectiue in mente Dei; potestas & voluntas ministri concurrunt, sed sunt causæ remotæ, requiruntur enim ad efficiendam ipsam actionem sacramentalem, quæ postea immediate operatur; probitas ministri requiritur, vt ipse non peccet administrando sacramenta, non tamen ipsa est causa gratiæ in suscipiente, nec per modum sacramenti iuuat suscipientem, sed per modum impetrationis, non ad gratiam conferendam, quæ determinate sacramento correspondet, quia hæc sine probitate ministri causatur; voluntas vero, fides, & pœnitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, vt dispositiones ex parte subiecti, non vt causæ actiuæ sacramentalis gratiæ, non enim fides & pœnitentia efficiunt sacramentalem gratiam, neque dant efficaciam sacramento, sed solum tollunt obstacula, quæ impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercerent, & ne suum haberent effectum: Vnde in pueris, vbi nulla requiritur dispositio, sine ijs rebus fit iustificatio. Doctrina hæc in re naturali explicari fusius potest: Si ad ligna comburenda primo ligna exiccarentur, deinde excuteretur ignis ex silice, & tunc applicaretur ignis ligno, & sic tandem fieret combustio, nemo diceret causam combustionis immediatam esse siccitatem, aut ignis excussionem ex silice, aut applicationem ignis ad lignum, sed solum ignem, vt causam primariam, & solum calorem seu calefactionem, vt causam instrumentariam. Similiter in proposito, Deum causam primariam gratiæ sacramentalis constituimus, ipsum vero sacramentum causam immediatam instrumentalem, cętera vero vt prærequisita constituimus; in opere operato excludimus fidem ministri, dispositionē ad gratiam in suscipiente, tanquam causas gratiæ sacramentalis, nō autem in suscipiente eas excludimus, tāquam dispositiones ad gratiæ receptionē: & quamuis huiusmodi dispositio, si ex gratia procedat, possit esse meritoria augmenti gratię, tamen alia est gratia, quæ datur ob dispositionem, alia vero quæ datur ex vi sacramenti; opus ergo operatum, de quo loquimur, non solū excludit dignitatem & sanctitatē ministri, sed etiam fidem & motum internum suscipientis, ab efficientia gratiæ sacramentalis: nam etiamsi ipsa requirantur in adultis, tamen non sunt

ista,

ista quę gratiā causāt sed ipsum sacramentum, vt instrumentum Dei; non enim virtute illorum, vel ob fidem, & sanctitatem ministri, nec ob pœnitentiam, & dispositionem suscipientis datur alicui gratia sacramentalis, sed vi & virtute sacramenti, quod gratiam confert non ponenti obicem sine meritis illius, & nullo habito respectu ad ministri, vel suscipientis sanctitatem licet in suscipiente requirat quod non ponat obicem gratiæ conferendæ. His constitutis in hoc sensu nostra conclusio intellecta probāda est, & primo sanctorū auctoritatibus. August. ad Valerium lib. secundo, de nuptijs, & concupisc. capit. 11. sic ait: Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat tunc signaculum iustitiæ fidei ad purgationem valebat magnis, & paruulis originalis veterisque peccati; sicut Bapti. ex illo valere cœpit ad innouationem hoīs ex quo institutus est. Hęc August. In quibus uerbis eandem virtutem ad peccatum originale delendum tribuit circumcisioni, quam tribuit Baptismo, nec magis fidem, & meritum operantis ad eam, quam ad baptismū exposcit. Præterea opponitur auctoritas August. ijs, qui solum paruulis ex opere operato dedisse gratiam ipsam circumcisionem affirmant, non vero adultis, qui eadem, & sub eadem ratione vtrisque valuisset, & magnis, scilicet, & paruulis; non ergo facienda est distinctio, & differentia circumcisionis in ordine ad paruulos, & adultos, sed vtrisque eodem modo fuisse proficuam asserendum est, præterea Beda super Lucam, super illa verba: Et postquā impleti sunt, &c. ait idē salutiferę curationis auxilium circumcisio in lege cōtra originalis peccati vulnus agebat, quod Baptismus agere reuelatę gratiæ tempore consueuit, excepto, quod cęlestis regni ianuam nōdum intrare poterant, tamen in sinu Abrahæ post mortem requie beata consolari supernæ pacis ingressu, quā felici spe expectabant. His apte traditis, inquit Magister dist. 14. per circumcisionem, ex quo instituta fuit, remissionem peccati originalis, & actualis paruulis, & maioribus à Deo præditam, sicut nunc per Baptismū datur; Et supra notab. 2. ostēdimus rationem, ob quam Magister circumcisionem ab illis veterib. quo ad collationem gratiæ, exceperit, & similiter ex D. Bonauentura causam reddimus, ob quam oportuit circumcisionem cæteris veterib. sacramētis esse efficaciorē. Conclusionē hanc tenent Doctores in principio quæstionis citatæ, & eisdē argumentis penitus, quib. præcedens roboratur. Pręterea circūcisio erat vere & proprijssime sacramentū cōtra peccatū originale institutum; ergo erat signum verū, & efficax, ac prius naturaliter suo signato, eiusq; causa; ergo vere gratiā cōferebat, fide ministri, & merito suscipientis exclusis, id. n. non à tali merito & fide, sed à diuina institutione pendebat. Itē per circumcisionem non solum delebatur & remittebatur adultis peccatum originale, sed ēt actualia, vt docet D. Tho. 3. par. q. 4. art. 4. & 5. & in 4. dist. 1. q. 2. art. 4. quæstiuncula 2. ad 4. & ibi Richar. art. 6 q. 3. Duran. q. 7. ad 2. Palud. q. 5. ar. 4. cōclu. 2. ergo conferebat circumcisio gratiam primā adultis, per quā solam peccata dimittuntur, nō quidē ex merito & virtute operātis, quia cū gratiā primā suscipiebat, nullū ī eo meritū, saltē de condigno, præsupponebatur, quia prima gratia non cadit sub meritū, de con-

condigno ipsius recipiẽtis; ergo illam conferebat circumcisio ex vi propria. Si vero dicas, nunquam per vnam visionẽ datam esse primã gratiam adultis; ergo nunquã remisit in eis peccatũ originale, nec actualia, nam si gratia prima præsupponebatur in suscipiente, ergo supponebat peccata remissa, qđ prędictis auctoribus, & cõi consensu Doctorũ, & Sanctorũ vr̃ aduersari. Ex quo sequitur, respectu adultorũ sacramentum legis naturæ & circumcisionem non esse instituta in remediũ originalis peccati, quia ratione huius sacramẽti est, vt per illud possit remitti peccatũ, nam si semper supponendum esset peccatum remissum, nullius vtilitatis vel momenti esset tale remedium: & vlterius infertur, circumcisionem, vel sacramentum legis naturæ respectu adultorum non habuisse rationem sacramenti, sed solum eiusdem professionis fidei, vel religiosę ceremoniæ meritoriæ, ex operæ operantis, quia non aliter erant signa gratiæ.

Præterea, quia sicut paruuli ante Christi aduentum dicebantur iustificari in fide parentum: ita etiam nunc in lege gratiæ, vt loquitur Iustinus Martyr q. 56. ad orthodoxos, & Augus. lib. 1. de peccatorum meritis, cap. 2. & lib. de ver. & falsa pęnitentia, cap. 12. ergo sicut hoc posterius est intelligendum de fide, vt ita dicam, obiectiua, cum arctiori eius professione, non de propria, & interna fide ipsius ministri seu parentis; ita etiam & illud prius est intelligendum, sed hoc non tollit a Baptismo, quod conferat gratiam ex opere operato, ac ex vi propria nullo habito respectu ad fidem, vt actum internum ministri, nullus enim per hoc asserere audebit, quod Baptismus non conferat gratiam ex operæ operato; ergo nec illud hoc a circumcisione auferebat.

Decima Conclusio. Omnia nouę legis sacramẽta conferũt gratiã ex opere operato, ac ex vi propria sacramenti. Ad cuius cõclusionis probationem aduertendum, duplicia esse signa, alia quæ non ad alium finem instituta sũt quam ad significandũ quę: Theorica dici possunt: alia vero sunt imposita ad significandum, & efficiendum aliquid, quę ob id practica dici possũt, & efficacia respectu significati. Differũt aũt hæc signa inter se, qđ priora nihil imediate ex vi propria operantur, sed solũ significãt, & repręsentãt obiectũ, etsi forte aliquãdo sequitur aliqs effectus, non ex vi illius signi est, sed aliũde: posteriora vero signa immediatè operantur sua quadam virtute, ac proinde non solum practica, sed & efficacia vocantur: talia signa sunt sacramẽta, vt ex diffinitione sacramenti pręcedẽti Cõtrouersia posita patet. Ex quo deducitur, quod cum sacramẽta legis nouæ sint vere, & proprie sacramẽta, sint vera, & propria causa gratię. Præterea omnes rationes præcedentibus conclusionibus positę, quibus ostendimus, circumcisionem ex ui circumcisionis gratiã contulisse, multo magis de sacramentis nouæ legis concludũt: de quibus Conc. Florent. ait, quod non solum significant, sed etiam gratiam efficiunt: item sacramenta nouæ legis sunt ipsius gratiæ causa, ergo aliquid gratiæ conferunt ex opere operato, præter meritum ipsius operantis; consequentia est nota, quia aliter non essent causa ipsius gratiæ, antecedens vero est de fide, quia sub eisdem fere verbis diffinitur in Conc. Trident. sess. 7. can. 6. 7. & 8. & in sess. 6. cap. 7. dixerat, Baptismum esse ĩstrumẽtalẽ causã iustifi-

iustificationis. Prætereain Symb. Niceno dr: Cõfiteor vnũ Baptisma ĩ remissionem conferri, & consequenter gratiam. Item Augu. li. 19. contra Faustũ dicit, Baptismum facere nouos homines, & omnia peccata delere. Optatus etiam lib. 5. contra Parmen. dicit, Baptisma Christianorum Trinitati consecratũ conferre gratiam. Preterea Paul. ad Eph. 5. Mundãs eam lauacro aquæ in verbo vitæ. & ad Titũ 3. Saluos nos fecit per lauacrũ regenerationis. Quæ locutiones rationem vere causæ significant, in hoc vero quod est causam esse gratiæ, omni sacramento conueniũt, quę a Christo instituta sunt. Præterea infra ostendemus, ministri probitatem aut malitiam nihil conferre aut auferre a sacramentorum veritate, nam siue malus siue bonus sit minister, sacramentum collatum suum sortitur effectum, nec ob bonitatem ministri augetur, nec ob malitiam eius diminuitur: cõuenit ergo omnibus nouæ legis sacramentis gratiam ex vi sacramenti conferri, præter meritum operantis.

Vndecima Cõclusio. Omnia sacramenta nouæ legis conferunt gratiam habitualem omnibus nõ ponentibus obicem, præcipue loquendo & abstrahendo à prima, & a secũda gratia. Cõclusio videtur de fide, quia Conc. Tri. & Florent. diffinuunt sacramenta nouæ legis conferre gratiam, quã continent. In hac cõclusione omnes Theo. cõueniunt, ex quo primum sequitur, omnia hæc sacramẽta nouę legis posse augmentum gratiæ conferre, si suscipientem inueniant iam in gratia constitutum. Probatur, quia hæc sacramenta semper gratiam conferũt. Ex hac Christiana cõclusione & diffinitione Cõcilij cõstat Ses. 7. c. 7. vbi sic habetur: Si quis dixerit non dari grati per huiusmodi sacramẽta semper & omnibus, quantum est ex parte Dei, sed aliquãdo & aliquibus nõ ẽt si rite ea suscipiant, anathema sit: sed qui accedit in gratia ad suscipiendum Baptisma non ponit obicem, ergo eam recipit; ergo recipit augmentum gratiæ, quia qui est in gratia, nõ est capax nouæ gratiæ primę, sed solius augmenti, vnde cum in gratia existens non ponat obicem sacramento, semper cum sacramentum recipit, augmentũ gratiæ accipit. Sed nota, non omnia sacramenta nouæ legis esse per se, & ex propria ratione, & specifica instituta ad dandam primam gratiam, nec secunda ad conferendum gratiæ augmentum, sed quędã esse instituta per se ad dandam primam gratiam, alia vero minime, sed augmentum gratiæ conferendum; Baptismus quidem & pœnitẽtia instituta sunt ad delendũ, & remittendum peccatum originale, vel actuale mortale, quod non nisi per gratiam tollitur, & consequenter hæc per se instituta sunt ad primam gratiam conferẽdam; e cõtrario vero Confirmatio instituta est ad dandum Spiritus sancti robur, & augmentum, ob idq. non addit primam gratiam, sed ad eius augmentum conferendũ instituta est, secundam propriam, & specialem rationem, ad nutriendam charitatẽ instituta est. De alijs vero tribus sacramentis constat, non per se instituta esse ad peccatum originale, vel actuale, & cõsequenter ex vi proprię & specialis institutionis non habere vim ad primam gratiam conferendã. Sed de alijs dubijs, quæ hic oriri poterant, & de dispositione ad sacramenta suscipienda art. sequenti dicetur.

Duodecima Conclusio. Quæ sequitur

tur manifeste ex præcedentibus. Sacramenta nouæ legis non iustificant excitando fidem, vt hæretici nostri temporis affirmant, sed ex vi propria, & opere operato, nam sicut diximus, sunt gratiæ causæ, & omni conferentis & recipientis merito excepto, eam conferunt, ergo, vt signa excitantia fidem. Probatur Conclusio peculiaribus rationibus: verba & signa sacramẽmentalia pendent ex diuina institutione, nec ab hominibus propria auctoritate potuerunt institui; ergo non sunt mere signa & verba rationis & excitantia fidem, sed signa practica, & excitantia, vim habẽtia aliquid supernaturale efficiendi. Antecedens conceditur ab aduersarijs; consequentia probatur, quia si verba & signa sacramentalia essent signa, nude ad excitãdam mentem instituta, potuissent ab hominibus facillimè institui, & eandem vim habuissent, non enim refert ad nudam significationem, quam hęretici sacramentis tribuunt, quis ea instituerit, modo idem obiectum repræsentent. Secundo, sacramenta instituta sunt à Deo, & pendent à Deo, non solum vt institutore, & principali agẽte, sed etiam à passione Christi, & morte, tanquam à causa meritoria, vt supra docuimus; ergo non operantur solum repræsentando obiectum, & excitando fidem more communiore, sed etiam aliquid efficiendo.

Ad argumenta, in principio art. posita. Ad primum, quod auctoritatibus fulcitur, dico, q͂d oẽs debent intelligi de sacramentis, quæ præcise erant in lege veteri instituta, sub quibus circumcisio & sacramentum legis naturæ contra originale institutum, nõ cõtinetur, quia ante legem Mosaicam erant instituta per multos annos; vnde circumcisio, dicit Paulus, non est ex lege, sed ex Patribus; ergo bene potest & secure dici, circumcisionem nõ fuisse, saltem præcise, legis veteris sacramentum, siquidem Paulus absolute profert, ipsam non fuisse ex lege, sed ex Patribus. Cum videtur in Abrahã fuisse solum signaculum iustitiæ, intelligendum est secundum modum Scoti, quem secundo notabili posuimus, scilicet, quod ipsa circumcisio forte ex Deo erat determinata, sic ad dãdam gratiam in certo gradu, sic vt cũ in suscipienti ipsam inueniebat, nihil ei præstabat, nec erat signum tunc gratiæ in fieri, sed gratiæ inexistentis, & sic accidit in Abraham.

Ad secundum dico, quod vt supra docuimus, circumcisio principaliter instituta fuit ad perfectionem conferendam, scilicet, gratiã, & consequenter ad deletionem peccati originalis.

ARTICVLVS III.

An sacramenta conferant aliquam specialem gratiam, ratione cuius inter se distinguantur; & quæ dispositio ad eius receptionem requiratur.

IN art. præcedenti satis ostendimus, omnia sacramenta nouę legis gratiã gratum facientẽ conferre, nunc inquirimus, an in hoc effectu cõmuni differant? In hac re omnes Theol. conueniunt, singula sacramenta singulas ac proprias sacramentales gratias habere, ratione quarum in effectibus distinguantur, ita Scot. in 4. dist. 1. q͂. 6. in solut. ad vlt. vbi sic ait: Dico ergo ad maiorem, quod sacramentum magis significat illum effectũ in anima,

ad

ad quam confertur gratia in sacramento, quam significet ipsam gratiã; vnde gratia existente vna in anima, sacramenta tamen diuersa distinguũtur penes diuersa significata propria, quæ sunt diuersi effectus eiusdem gratiæ. Idem docet D.Thom.3.p.q.62. art.4.& in 4.q.1.d.1.art.4. quæstiuncula 5.D Bonauent art.1.q.6.Richardus art.9.q.4.Alex.4.p.q.8. mem.4. art.2.§.1.

Pro intelligentia huius quæstionis obserua primo, commune esse omnib. sacramentis, gratiam habitualem cõferre, cum enim non ad eundem finẽ proximum ordinentur, diuersa sint inter se necesse est, vt distinctos habeant effectus, nam si omnia omnino eundem effectum haberent, non differrent formaliter in ratione sacramenti, sed naturaliter in ritu seu ceremonia ad significandũ. Præterea si eundem effectum haberent, fieret quidem nõ esse quædam sacramenta magis necessaria ad salutem, quam alia, nec posset ratio reddi, cur quædam iterari possent, & quædam non: nec tandem posset optima ratio reddi, cur tot sacramenta essent multiplicata. Quocirca necessum est fateri, effectus gratiæ per diuersa sacramenta significatos, esse inter se diuersos; ex quo infertur quod sacramẽtales gratię diuersorum sacramentorum aliquo modo differunt a communi gratia donorum & virtutum, quia non possent gratiæ sacramentales inter se differre, nisi aliquo modo à communi gratiæ effectu distinguerentur, vel aliquid propriũ & speciale supra ipsum adderent.

Secũdo nota, secundũ Cai.3.p.q.62. ar.2. dupliciter posse intelligi, gratiã sacr'alem addere supra gratiã donorũ Spiritus Sancti, & virtutũ, q̃ est gratia gratũ faciẽs, a qua dona & virtutes oriuntur, iuxta sn̄iam D.Th. Primo, vt addat donũ aliquod habituale: Secundo, vt gratia sacramẽtalis addat supra gratiã donorũ non habituale aliquod donũ, sed actuale diuinũ auxiliũ, ad effectũ propriũ sacramẽti ordinatũ, secũdum quod gratia sacramentalis spẽ distinguitur a gratia virtutũ & donorũ, non sicut habitus ad habitũ, sed sicut gratuitũ diuinum auxiliũ à gratuito habituali dono. Ex quo infertur, esse spẽm gratiæ cõmuniter dictę, gratũ tñ facientis, & diuidi in plures spẽs iuxta specificam pluralitatẽ effectuũ. Vnde D.Thom. vbi sup.q.62.artic.3.ait, gratiã in Baptismo, & in Confirmatione collatam habere aliquod commune, & aliquod proprium, quia in ratione gratiæ gratum facientis conueniunt, distinguuntur tamen secundum specificas rationes, ob idque peculiares & differentes effectus habent, vt ex Scoto supra notauimus. Quocirca ipsamet gratia communis sub illa ratione, qua per Baptismum datur ad peculiare finem, est sacramentalis gratia, cuius proprius effectus est regenerare hominẽ in vita diuina participata spirituali.

Tertio nota, quod vt dicit D.Bonauent.in 3.d.1.q.3.sacramẽta nõ dñr cõtinere gratiã, ita ꝗ in ipsis sit secũdum suã propriã & essentialẽ rõnem, sicut aqua in vase, quia gratia est media inter naturã & gloriã; ergo nihil est capax gratię, quod non sit capax glorię, præsertim cum ipsa sit ad gloriam dispositio, & dispositio, & forma sint in eodem subiecto, sed sacramentũ non est capax gloriæ, ergo neq; gratiæ. Pręterea quia cũ accidẽs nõ migret de subiecto in subiectũ, si ipsa eẽt in sc̃do sm̃ propriã & essentialẽ rõnem, eẽt in eo

sicut

sicut accidens in subiecto, & per consequens ab eo in animam non transiret; dicuntur ergo sacramenta gratiā continere, & quia ipsam signant & suo modo causant semper, nisi ex parte suscipientis sit defectus, & obex: ob idque vasa gratię dicuntur,& ob aliam rationem etiam vasa gratiæ dici possunt, inquit Bonauent. quia sicut quod est in vase, non est ab ipso, licet ex ipso hauriatur; ita gratia non est à sacramentis,intellige tanquam à causa principali, sed à fonte æterno,& ab ipso hauritur ab ipsa anima per sacramentum: & sicut quis recurrit ad vas cum requirit liquorem, sic quærenti liquorem gratiæ, & non habenti recurrendum est ad ipsa sacramenta. His ita constitutis, sit

Conclusio prima. Quodlibet sacramentum confert peculiarem gratiam ex vi sua distinctam à gratia alterius, ratione peculiaris effectus. Probatur hæc Conclusio, quia septem sacramēta à Christo instituta differunt inter se specie; ergo habent significata specie distincta: sed hæc significata sunt gratiæ sacramentales; ergo istæ inter se specie distinguuntur. Probatur antecedens, nam cætera patent, quia significata sacramentorum sunt specie distincta; ergo,& ipsa sacramēta, quæ à suis significatis specificationem accipiunt. Probatur antecedens in Baptismo,& Cōfirmatione, & idem de alijs erit iudicium, quia in Baptismo significatum eius est ablutio à peccato originali,& regeneratio in vitam spiritualem: in Confirmatione vero est animi roboratio ad fidem profitendam, quæ specie, & ratione formali distinguūtur. Secundo probatur, quia significata sacramenta formaliter in rōne sacramenti distinguuntur, vt notab. primo, ostendimus, & ex eis, quæ ibi dicta sunt, hæc conclusio latius patet.

Secunda Conclusio. Gratia sacramētalis addit super gratiam gratum facientem, quę gratia virtutum & donorum dicitur aliquam rationem particularem, vt diuinum aliquod auxiliū speciale, ad propriū finē sacramenti ordinatum. Probatur, quia gratia sacramentalis est species gratiæ concomitanter dictæ; ergo addit aliquam specialem rationem gratiæ supra ipsam, sicut species addit differentiam supra suum genus, sed hæc differentia non videtur qđ aliud esse possit, quam illud auxilium; igitur, &c. Si autem est differentia ipsa, non distinguitur à gratia, sicut habitus ab habitu, sed sicut differentia à genere; nec oportet recurrere ad modum dicendi Caietani in secundo notab. positum ex doctrina D.Thomæ. Si autem est illa differētia auxilium Dei, vel aliquid aliud, Deus iudicet, qui rerum differentias nouit. Illud videtur certum, differētiam illam intra genus gratiæ contineri, nec rationem gratię diminuere, sed augere & perficere.

Tertia Conclusio. Omnia sacramēta non habent ex se,& ex vi suæ institutionis, primam gratiam conferre. Ita Scotus, dist in. 23. quæst. vnic. vbi de Vnctione expressè asserit, nullū esse digne capacem eius, nisi sit in gratia, & addit, nullum sacramentum præter Baptismum & pœnitentiam esse remedium acquirendi gratiam, sed augendi. Conclusio hæc si rationes sacramentorum specificas cōsideremus, satis aperta est, nam Eucharistia iuxta suam specificam rationem, ad nutriēdam vitam gratiæ instituta est; ergo per se,& ex vi suæ institutionis, gratię vitam in suscipiente supponit, quam nutriat;

nutriat; ergo non dat primam gratiã, à qua primo vita oritur. Et cõfirmatur, quia nutritio in naturalibus vitam animalis supponit necessario, non enim nutritur, nisi uiuens; ergo cum Eucharistia sit animæ in vita supernaturali nutritio, necessaria ex vi sua propria vitam huiusmodi supponit, quam nutriat. Id ipsum de Confirmatione patet, quæ ad vitæ spiritualis corroborationem datur, non enim corroboratur, nisi qd prius esse habet; ergo, &c. Idem iudicium est de alijs sacramẽtis, excepto Baptismo, & pœnitentia. Recurrere vero ad genericam sacramenti rationem, est sine fundamento rem confictam asserere, quia sacramenta non habent vim ad gratiam conferẽdam, nisi ex Christi institutione; at Christus nullam sacramentorum institutionem genericam fecit, sed omnia secundum specificam rationem instituit; ergo si ratione specificæ instistitutionis non conferunt sacramenta primam gratiam, multo minus secundum genericam; solum ergo Baptismus & pœnitentia vim per se, & in propria institutione habent conferendi primam gratiam, quia hæc instituta sunt ad delendum peccatum originale, actuale, mortale; ergo necessariũ est, vt aliquando saltem illud expellant, quod quidem efficere nequeũt, nisi aliquando gratiam primam conferant. Nec sufficit dicere, hanc primã gratiam, per contritionem conferri, quatenus habet sacramentum in voto, quia si hoc semper est necessariũ, nunquam sacramentum in re exhibitum peccatum pelleret, quia iam illud per contritionem expulsum reperit; habent ergo sacramenta ex vi sua conferendi primam gratiam, sed non omnia.

Quarta Conclusio. De facto omnia sacramenta possunt aliquando primã gratiam conferre. Conclusio hæc vbique à D. Thoma docetur, vt patebit cum de singulis sacramentis erit sermo: generalis autem ratio solum est quia omnia sacramenta per se sunt instituta ad aliquem gradum gratiæ conferendum; ergo si subiectum non habet dispositionem repugnantem actualiter ipsi gratiæ, semper illud cõferent, vel per modum augmenti, si subiectũ in gratia existit, vel per modum primæ gratiæ, si ea careat. Consequentia probatur, quia si homo bona fide accedat ad sacramentum, putans se esse iustificatum, non peccat & consequenter non ponit actualiter obicem gratiæ; & si cum tali fide habet attritionem, est ita dispositus, vt ex parte eius non repugnet peccatũ expelli, & gratiam infundi; ergo neque ex parte sacramenti repugnabit ex defectu virtutis dari primam gratiam. Probatur hæc vltima consequentia, quia non minus virtutis est augere gratiam, quã illam infundere, neque primus gratiæ gradus est excellentior, quam secũdus: & à simili explicatur, nã sacramenta per se instituta ad dandam primam gratiam, quando eam in subiecto inueniunt, eam augent, quamuis nõ sint per se instituta ad augendam gratiam; quando illam non inueniunt infusam, illam conferunt, nisi aliunde obicem inuenirent; hoc autem efficient ex accidente, & non ex ui suæ primæ institutionis. Sed inquires, quæ dispositio sit necessaria in suscipiente, vt suos effectus sacramenta conferãt? cui dubitationi respondetur sequentibus conclusionibus.

Quinta Conclusio. Sacramenta sem-

semper & infallibiliter conferunt gratiæ effectum non ponẽtibus obicem. Conclusio est certissima, quia ait Concil. Trid. sess. 7. can. 7. qui dicit non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper, & omnibus, quantum est ex parte Dei, anathema sit: ratio est, quia vt supra Controuer. prima diximus, sacramenta non solum sunt per signa gratiæ prognostica, sed & demonstratiua & efficacia, significantia gratiam in fieri: ergo necessarium est, vt quãtum est ex parte ipsorũ, vt eorum significatio sit semper vera, præsertim cum sint infallibilia signa ex Dei institutione efficaciam habentia. Conclusio hæc in infantibus nihil difficultatis habet, constat enim in ipsis semper habere verum, respectu eorum sacramentorum, quorũ sunt capaces, si rite eis applicata fuerint, vt susceptio Baptismi in paruulo, & eo suscepto in eodem Confirmationis sacramentum, quia in Baptismo nulla in eis requiritur dispositio, & ad Confirmationis effectum satis dispositus est infans, si ei conferatur, vt gratiam Cõfirmationis accipiat; ex malitia vero, & indispositione suscipientis fieri potest, vt Baptismus suo priuetur effectu. Vnde Cyprianus: Non possunt tamen spiritus esse participes, quorum infidelitas, vel indignitas tantæ sanctitudini cõtradicit. & Aug. li. 6. de Baptismo, c. 3. dicit neminẽ debere esse securum de effectu sacramenti, licet sacramentum susceperit, nisi sit corde dispositus.

Sexta Conclusio. Peccatum mortale, in ipsa sacramẽti susceptione commissum, impedit omnem gratiæ effectũ, ne tunc conferatur. Ratio est, quia peccatum mortale in actu repugnat diuinæ gratiæ, quo circa quamdiu durat, gratia non potest infundi, quia sacramenta non conferunt gratiam ponentib. obicem; est autem obex peccatum mortale actualiter sic commissum, & non per pœnitentiam vllo modo retractatum.

Septima Conclusio. Vt sacramenta primam gratiam conferant, est semper necessaria ex parte suscipientis (si adultus est) aliqua dispositio, qua se ad gratiam ita pręparet, vt illi obicem nõ ponat, etsi non sit tanta, quam statim consequatur gratia, sed in peccato remaneat. Probatur, quia sacramentũ non dat primam gratiam, nisi suscipienti illud in peccato, quia prima gratia suscipienda necessario supponit in subiecto priuationem gratiæ, at priuatio gratiæ non est nisi peccatum originale, vel mortale, vel ea necessario concomitatur, vnde fit, vt sacramentum primam gratiam non conferat nisi expellẽdo peccatum; ergo ad primæ gratiæ collationem non requiritur ea dispositio, quæ cum gratia est necessario, qualis est contritio, sed ea quæ secum peccatum compatitur; requiritur autem aliqua, vt digne suscipiatur, nec sufficit voluntaria sacramẽti susceptio, sed aliqua alia dispositio, vt ex parte intellectus fides, ex parte vero volũtatis aliqualis peccati actualis detestatio: nam Actorũ 2. dicitur: Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum. Si igitur ad Baptismum aliqualis dispositio suscipientis est necessaria, multo magis ad aliorum sacramentorum susceptionem. Ratio huius dispositionis præcisa ea est, quia cum homo peccando auertatur à Deo, & conuertatur ad creaturam, merito quacumque via iustificandus sit, siue per sacramẽtum, siue extra illud, ab eo vt dispositio exigitur

gitu r

gitur, vt peccatum voluntarie deseratq; illudque aliquo modo retractet, & ad Deum vtcumque conuertatur. Hoc intelligitur nō de paruulis, qui p Baptismum iustificantur, quia cum ij propria voluntate vti non possint, nō exigitur ab eis talis dispositio, sed sicut aliena voluntate peccarūt, ita Christi voluntate in Baptismo applicata iustificantur; ad suscipiendam ergo primam gratiam per sacramentum, etsi dispositio aliqua in adultis sit necessaria, non tamen est necessaria cōtritio, quia si hæc antecedit sacramenti susceptionem, statim dabitur prima gratia, adque ita non per sacramentū conferetur; sufficit ergo attritio, diuerso tamen modo. Nam in duobus sacramentis, quæ mortuorum dicūtur, quia per se ad delendum peccatum, & dandam primam gratiam instituta sunt, sufficit prædicta dispositio ad effectum percipiendum, & ad dignam sacramenti sumptionem: in alijs vero quinque, quæ non sic instituta sunt, ad dignam eorum sumptionem non sufficit, sed status gratiæ per se loquēdo, est necessarius, licet si quis ex accidenti inculpabiliter existimet se esse in gratia, cum re vera non sit, illa dispositio ad prædictum gratiæ effectū sufficit, quia ratione ignorantiæ ac bonæ fidei non ponit obicem, & alioquin per attritionem sufficienti modo auertitur à peccato voluntas, vt per sacramentum iustificari possit.

Octaua Conclusio. Vt sacramenta augmentum gratiæ conferant suscipienti, solum in eo habitualem gratiæ dispositionem requirunt. Conclusio, quod suscipiens sit in statu gratiæ, augmentum gratiæ gratiā primam supponit, sed qđ alia dispositio ad id non sit necessaria probatur, quia sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem: at recipiens sacramentum in gratia non ponit obicem; ergo recipit gratiam, quia ad hoc augmentum gratiæ ex opere operato efficiendum neque est necessaria aliqua actualis dispositio, neque etiam potest impediri per prauam dispositionem, quæ non sit peccatum mortale, quia gratia & augmentum gratiæ non habēt formalem repugnantiam cum actu, qui peccatum mortale non est. Vnde Scotus in 4.d.4.qō.7. in fine ait, peccatum veniale non prohibet gratiam infundi, nec etiam actum meritorium simul habere, tum quia pluribus actib. non potest simul mēs æque perfectè esse intenta: actus bonus, cum quo concurrit veniale, est minus intensus, & ideo minus meritorius, quā foret sine illo veniali; sed intellige, id accidere, cum duo actus coniungūtur, quorum neuter est alterius circumstantia, hoc insinuat Scotus cum dicit: Tum quia pluribus actibus, &c. Et ratio est, quia si vnus actus alterius esset circumstantia, malus vitiaret bonum, vel rectius, vnus alterum vitiaret, quia malus est ex quocumque defectu: Ex quo infero, peccatum veniale non impedire gratiæ infusionem & augmentationem, quia gratiæ non repugnat; & per oppositum, peccatum mortale illud impedire, & nihil aliud, dummodo recipiens sacramentum in statu gratiæ sit, quia hoc solum, scilicet peccatum mortale, repugnantiam habet cum gratia. Ita docuit D. Thom. in 3.par. quæstione 79. art. 8. & communiter Theologi. Collige etiam, peccatum veniale, siue in sacramento, siue extra, non esse obicem respectu infusionis gratiæ, pōt .n. quis habere

contritionem alicuius peccati mortalis, & concomitanter admittere aliquod peccatum veniale, quod non obstabit, quo minus iustificetur. Huius oppositum docuit Caietanus ubi supra, S. Thom. art. 1. vbi specialiter de Eucharistia docet, non solum per peccatum veniale, sed per actuale, mentis distractionem impedire gratiæ augmentum, quod & de alijs sacramentis affirmat. Cæterum hæc sententia est nimis rigida, ac præter humanam fragilitatem. Præterea quia gratia habitualis in homine tātæ est apud Deum dignitatis, vt facile vincere ac superare hos leues defectus ac negligentias possit.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum rñdet Scotus vbi supra, quod si passio Christi nō est nunc in effectu & actu, est tamen in acceptatione diuina, quod sufficit, vt sit causa meritoria ac moralis gratiæ, quæ per sacramentum, vel alio modo confertur, quia & nos multa conficimus propter aliquod bonum non pręsens in se, sed in memoria, si sit præteritum; vel in intellectu, si sit futurum: Quocirca in veteri lege, & toto tempore ante Christi passionem dedit Deus gratiam propter merita Christi pręuisa, à quibus circumcisio, & sacramentū legis naturę habuerūt suam efficaciā, tanquā a causa meritoria; nostra vero sacramēta suam efficaciam habuerunt à passione & meritis Christi exhibitis, vel actu interiori, vel exteriori, sicut art. primo huius Contr. Conclus. sexta, ostendimus, ibi enim declarauimus, sacramenta à Deo tanquam à causa principali, habere suam efficaciam, & à passione, & meritis Christi exhibitis, vel præuisis, iuxta temporum differentias tanquam à causa meritoria: cum vero dicitur, sacramenta vetera solum promisisse & figurasse gratiam, non vero illam contulisse, dico, id esse intelligendum de sacramentis, quæ præcise erant illius legis, quale non erat circumcisio.

Ad secundum dico, passionem & merita Christi fuisse causam meritoriam gratiæ, quæ per sacramenta confertur. Cum vero ex Apostolo obijcitur, q̃ tūc gratia nō esset gratia, si esset ex meritis. Respondeo cum Scoto, intelligentiam Apostoli esse, gratiam primam non habere causam meritoriam de condigno in illo, cui confertur, tamen potest habere causam meritoriam de congruo in eodem, & causam de condigno extrinsecam in alio, maximè si causa meritoria extrinseca gratuite sit data illi, vt pro ipso mereretur.

Sed obijcies: Gratia data pro causa meritoria, vel pro meritis non est gratia, sed merces; ergo illa gratia data homini propter Christum non est gratia. Respondet Scotus, quod absolute loquendo in vniuersis operibus Dei non fuit aliquod opus meræ gratiæ, nisi sola Incarnatio, quia cæterorum Christus fuit causa meritoria; cæterum respectu operum hominum, quibus prima gratia datur, non habet meritoriam causam de cōdigno, nec de congruo, si per gratiam primam intelligamus etiam præuenientem & excitantem, quas Deus sine nobis operatur in nobis; sed si solum intelligamus per gratiam primam gratiam iustificantem peccatorem, potest eius dari causa meritoria de congruo, scilicet dispositio ad eam

ex auxilio ſpeciali Dei proueniens.

Ad tertium dicit Scotus, quod cum illud vulnus fuerit inflictum poſt Chriſti mortem, non fluxerunt ab illo, tanquam à cauſa meritoria ſacrámenta, ſed dicunt ſpecialiter inde fluxiſſe per quandam ſimilitudinem expreſſiorem eorum, quæ inde fluxerunt ad ſenſibilia, quæ ſunt in quibuſdam ſacramentis, ſanguis enim ſpecialis aſſimilatur ſpeciei, ſub qua eſt ſanguis & Euchariſtia; & aqua ſpecialis aſſimilatur materiæ Baptiſmi, quæ ſũt duo principalia ſacramenta. Hic ſenſus haberi poteſt extra de celebratione Miſſarum in fine, vbi dicitur quod in illis duob. ſ. aqua & ſanguine, duo maxima ſacramenta redemptionis & regenerationis relucent.

CONTROVERSIA TERTIA

De Sacramentorum cauſalitate.

An Sacramenta habeant cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ.

Qvod ſic probatur, quia ſecundum Magiſtrum, ſacramentum ita eſt ſignum gratiæ, quod ſimilitudinem gerat eius, & cauſa exiſtat; ex quo aſſignat differẽtiam inter ſacramenta veteris & nouæ legis, quia illa erant tantum ſigna gratiæ, iſta vero & ſigna & cauſę; ergo eſſe cauſam gratiæ eſt conditio completiua in diffinitione ſacramenti perfecti; ergo ſacramentum eſt cauſa gratiæ, cuius eſt ſignum.

Secundo. Hęc cãlitas actiua & phyſica eſt magis conſentanea & accommodata illis locis ſacræ Scripturæ & Conciliorum, in quibus dr̃. nos per ſacramenta mundari, & ſanctificari; ergo ipſis eſt tribuenda. Conſequentia nota videtur; Antecedens probatur, dicitur enim ex aqua, aut per lauacrum regenerationis, & lauacro aquę in verbo vitæ nos ſanctificari. Et in Concil. Maguntino cap. 11. ſic dicitur: Doceãt Paſtores ſeptem Eccleſiæ ſacramenta diuinitus inſtituta per quæ, veluti inſtrumenta apta atque remedium, gratiæ ſuæ munera nobis impartitur Deus; Item Silueſter Papa apud Nicephor. lib. 7. hiſt. cap. 33. ad Imperatorem Conſtantinum ait: Hæc aqua, Imperator, diuina virtute per inuocationem viuificæ Trinitatis concepta, ſicut exterius cor hominis abluit, ita & interius animam mundat, & ſplendidiorem ſolaribus radijs efficit. Leo Papa ſermon. de Nat. 4. ait: Virtus Altiſſimi, quæ fecit vt Maria pareret Saluatorem, facit vt regeneret vnda credẽtem.

Tertio arguitur ex proprietate & veritate ſacramentalium, vt ex illis; Ego te abſoluo; quæ fundantur in illis verbis Ioan. 20. Quorũ remiſeritis peccata, remittuntur eis. Ad quorum veritatẽ oportet, vt Sacerdos il-

la proferens verè abluat, vt docuit Concil. Constant. session. 45. ergo necesse est, vt gratiam vere conferăt, quæ est forma, per quam peccator à peccato abluitur: sed non potest dici Sacerdos vere conferre gratiam, nisi saltem suo verbo illam efficiat, nam si solus Deus eam efficit ad præsentiam verborum; ergo solus ipse remittit & abluit, & non vere ac proprie Sacerdos abluit

In hac Controuersia sic procedam, primo inquiram, an in ipsis sacramentis sit aliqua virtus supernaturalis, qua gratiam effectiue attingant. Secundo, an gratiam causent in tempore, vel in instanti, loquendo absolute de causalitate physica & morali. Tertio an causent huiusmodi sacramenta physice gratiam. Quarto an accedens ad eum cum fictione, Baptismi gratiam recipiat. Vltimo ad rationes in principio Controuersiæ positas.

ARTICVLVS I.

An in sacramentis sit aliqua virtus supernaturalis, qua gratiam vere attingant effectiue.

PArs affirmatiua probatur primo, ex Augustino Hom. 8. super Ioã. & habetur 19. 1. de retract. dicente: Quæ est virtus ista aquæ, vt corpus tăgat, & cor abluat? & loquitur de Baptismo; ergo in Baptismo est aliqua virtus, qua efficaciter abluat animam: sed hæc virtus non est naturalis, tum quia aqua sua naturali virtute non potest animam attingere, tum etiă quia forma illa, qua Baptismus animam abluit, est supernaturalis, vt puta gratia gratum faciens, quæ à virtute naturali produci non potest; ergo est virtus supernaturalis. Et idem de alijs sacramentis sentiendum videtur ergo, &c.

Secundo. Medicina virtutem aliquam actiuam habet in ordine ad sanitatem, qua ipsam causat & efficit: sed sacramentum est animæ perfecta medicina; ergo habet virtutem perfectam in se ad causandam animæ sanitatem: sed aiĕ sanitas est supernaturalis; ergo, & virtus, quæ eam efficit, quæ in ipso sacramento est, debet esse etiam supernaturalis.

Tertio. Non est in aliquo noua relatio sine noua forma absoluta, ad cuius positionĕ sequatur, vt patet ex. 5. & 7. Phys. sed illud, quod ponitur sensibile signum in sacramento, habet relationem nouam ad rem signătă, ergo in illo est aliqua forma absoluta noua, quam vocamus virtutem supernaturalem. Et confirmatur argumĕtum, quia Deus modo nouo & speciali est in sacro ad creatură sanctificandam: sed hoc non est per mutationĕ in ipso Deo; ergo per mutationĕ sacramĕti ad vsum applicati: sed mutatio terminatur ad aliquod absolutũ; ergo in sacramentis aliquod absolutũ est de nouo influxum a Deo agĕte, tum quia, quădo agens agit in aliud mediăte instrumento, prius naturaliter recipitur virtus agentis in instrumĕto, quă in alio, vt patet in ferro; at sacra sunt instrumenta Dei in sanctificando: Tum etiă videmus, quod ignis vt instrumĕtum iustitiæ diuinæ, habet in se virtutem, punitiuă, quæ agit in spiritus damnatorum, ergo similiter sacramentum, in quantum est instrumentũ diuinæ misericordiæ, habebit vim iustificandi.

In hac quæstione est duplex opposita sentĕtia: prima est D. Th. 3. p. q. 62. art. 4.

art.4. & in 4.dist. 1. quæst. 1. art. 4. in 2.par. illius quæstionis, & in quæstionib.de veritate, q.77.art.4. ad 3.tuetis partem affirmatiuam quæstionis. Ita Capr. & Palud. 4.d. 11.q. 1. Ferrariēsis lib.4.contr.gentes.cap.57. Scotus vero eodem lib. & d.q. 5. tuetur partē quæstionis negatiuam, cuius sententia est communis ferè omnium Theologorum.

Expositio opinionis S.Thomæ.

PRo intelligentia opinionis S.Tho. obserua. Primo, quod virtus, quam ipse S.Tho.ponit in sacramento, non est ordo ad effectum signatū, quia hic, cum sit relatio, nullius pōt esse causa; at iuxta istum hęc sacramētalis virtus causa est gratiæ. Præterea quia virtus iuxta suā cōem significationem importat principiū agēdi, & virtus intellectiua in anima est principiū intellectionis, & calor in igne est principiū calefactionis; at principiū agendi necessario est forma absoluta, quia relatio non est forma actiua, vt acute satis docet Sco.7.Met. 1.q.9. de potētia. Ex quo infertur, D. Thom. per virtutem gratiæ causatiuam, quā in sacramentis ponit, intelligere formā aliquam absolutā in genere qualitatis, quæ sit principium agendi ipsis sacramentis: superadditur aūt ipsis, quia ex se non hūt vim & virtutē attingendi effectum supernaturalem, qualis est gratia. Naturam aūt huius virtutis explicat.D.Th. distinctione, & differentia supposita inter agens principale & instrumētale, agēs principale agit secundū exigētiam suæ formæ, quā habet in se, & in esse quieto ante actū, non quæ est agēdi principiū, habens esse completū & perfectum in suo genere, ac permanens sicut & ipsum agens, quia principium agendi proportionatur agenti, instrumentum vero non operatur, & agit, nisi vt motum ab agente principali; & consequenter cum virtus agētis proportionetur ipsi, habet virtutē motui proportionatam, quod est ens, & quasi ens, medium inter potentiā & actum, iuxta Aristote. 7. Physicor. Quapropter virtus instrumenti, in quantum huiusmodi, habet esse incompletum ac fluens ad modum motus; Vnde D. Thom. vbi supra sic ait: Instrumentum, vt dictum est, non operatur, nisi in quantum est motum à principali agente, quod per se operatur; & ideo virtus principalis agentis habet esse permanens ac completum in natura, virtus autem instrumentalis habet esse trāsiens ab vno in aliud, & incompletum, sicut & motus est actus incompletus ab agente in patiens

Secundo aduerte ex Caietano vbi supra, quod in sacramento esse aliquā virtutem supernaturalem potest bifariam intelligi: Primo vt aliqua virtus superaddita non solum operationi sensibilis elemēti, sed etiam superaddita motui, quo mouetur à principali agente; ita quod illa virtus & communicetur, verbi gratia, ablutioni, q̄ fit p aquā, & etiam motui, quo à Deo mouetur ad gratiā: sic hæc virtus est quędam qualitas, habens esse fluens, per modum motus, & est spiritualis, imo inquit Caietan. est ipsa gratia secundum esse fluens & incompletū. Secūdo pōt intelligi esse virtutē supernaturalem, sic qd hęc virtus nihil aliud sit, quā motus, quo instrumentū a principali agēte mouetur, ad propriū principalis agentis effectum producendū. In primo sensu (inquit Caietan.) impugna-

pugnatur D. Thom. à Scoto & alijs, & bene, sed non sic est intelligendum, sed in secundo. Sed re vera id nõ probat Caietanus, quia manifeste D. Thomas virtutem instrumenti contra motum eius distinguit ibidem. Ijs constitutis fit

Prima Conclusio. In sacramentis est aliqua virtus supernaturalis eis superaddita, qua sunt gratiæ causa. Hæc Conclu. probatur argumentis in principio art. 1. positis; & præterea, quia sacramentum est gratiæ causa saltem instrumentalis, sed non per propriã & naturalẽ virtutem, quã habet, vt apud omnes est in confesso; ergo per virtutẽ supernãlem ipsis superadditam, vel non erit gratię causa. Conclu. est apertissimè D. Tho. vbi supra, nam ipse recitans opinionem eorum, qui ponebant sacramẽta causare gratiam solum per concomitantiam, vt & hi negant à sacramento virtutem, qua operatur ad effectum, quã tamen ipse concedit, & ad sacramẽti effectũ ipse operari dicit; at si per uirtutẽ illã intelligeret motum, vt ait Caie. improprie assereret, ipsam ad sacramenti effectum operari, quis. n. non videat, motum non esse operatiuam virtutẽ, sed potius actionem; motus. n. nullius est actiua virtus, quæ, vt diximus, actionis principium significat, non vero actionem vel motum, quis enim per virtutem actiuam vnquam actionem vel motum intellexerit?

Secunda Conclus. Virtus hæc, quæ est in sacramentis, non habet esse permanens, & completum, sed fluens & incompletam. Probatur, quia virtus agendi proportionatur agenti: at sacramentum non est agens principale sed instrumentale, agens, vt motum; ergo eius virtus motui similis & proportionata esse debet, & consequẽter fluens & incõpleta; idq; nascitur ex differentia agentis instrumentalis ab agente principali, vt supra notab. primo diximus.

Tertia Concl. Prędicta virtus est spiritualis, quę si haberet esse permanens & completũ, non posset esse in subiecto corporali, sed bene cum esse fluens & incõpletum habeat. Prima pars huius conclusionis probatur ex natura ipsius formę spiritualis cõpletę, q̃ ob id indiuisibilis est, & consequẽter in subiecto extenso & quanto, q̃d corporale esse non põt, quia q̃ recipitur, ad modũ recipientis recipitur: sed recipiens corporale est extensum: ergo non põt in eo recipi aliquod, nisi in eo possit extendi; quod formæ spirituali completę repugnat. Secũda vero eiusdem cõclusionis pars probatur exemplis, primo, quia in ipsa voce sẽsibili est quędã vis spũalis, ad excitandum hoĩs intellectum, estq; causa conceptus intellectualis. Secũdo, quia virtus artis est quodãmodo in instrumento moto ab artifice, licet ipsa sit quid spũale, & instrumentum corporale. Tertio in motu corporis cælestis est quodãmodo virtus substantiæ separatę mouentis, s̃m Philos. Quartò, quia semen agit in virtute animę, semen vero est quid corporale, & virtus animæ quid spirituale; Quocirca virtus spiritualis habens esse fluens & incõpletum, potest esse in re corporali, sicque in sacramento accidit. Hanc opinionẽ reijcit Caiet. Valent, to. 4. disp. 3. q. 3. pũc. 1. Et hæc de opinione D. Thomę.

Sacr. esse causam gratię, patet ex Conc. Florent. sub Eugen. IV. & Trid. sess. 7. can. 6. 7. 8. & ex diffinitione Eccles. in cap. Maiores, extra de Baptismo & eius effectu.

Ex-

Expositio opinionis Doctoris subtilis.

AD intelligentiā opinionis Scoti obseruandum, formā accidentalem spiritualem ex rōne sua, & propria natura esse indiuisibilem, & cōsequenter exposcere obiectū spirituale & indiuisibile, in quo sit, nā sicut forma corporalis, seu materialis, & extensa, non pōt esse in subiecto spirituali & inextenso, vt albedo, vel quantitas, nō posset Angelo vel animę inesse; ita nec forma spiritualis accidentalis pōt esse in subiecto corporali & extenso, quia non minus repugnat formæ spirituali esse in subiecto extenso & materiali, quā formæ materiali esse in subiecto spirituali. Pręterea, quia si in subiecto extenso posset esse, vel esset tota in toto, & tota in qualibet parte, vel tota in toto, & pars in parte: nō primo modo, quia inter omnes formas perficientes materiā sola intellectiua ponitur talis: nec secundo modo, quia tunc extenderetur, quod est contra rationē formæ spiritualis. Nec illa distinctio D.Tho. de forma habente esse completum, vel incompletū, aliquid valet quia cum forma fluens, & secundum esse incompletū intrinsecè & essentialiter sit spiritualis, sicut illa, quæ habet esse cōpletum, ita ei repugnat esse in subiecto materiali, & extēso, sicut formæ completæ, nam illa consideratio per modum permanentis & transeūtis, rei naturam non destruit, nec minuit, visio.n.Pauli, qua diuinam essentiam vidit (si verum est, ut ego teneo cum Augustino & Scoto, qd eam viderit) ita essentialiter erat visio beata sicut ea, qua nunc fruitur, quia duratio rei per multum vel parum temporis, rei naturam non variat; ita enim essentialiter illa est albedo, quæ per vnā horam durat, sicut illa, quæ per mille annos, & Angelus durans vna hora, sicut ille, qui nunquam suum esse amittet. Nec exempla, quib. opposita sententia D.Thomæ innititur, quæ in expositione suæ sententiæ adduximus, aliquid concludunt; Vnde ad primum de sermone sensibili, dico, quod accipit manifestū falsum, nullam enim animæ virtutem, nec intentionem, nec speciem habet, quod probatur, quia sermo non impositus ad significandum, nullam talē formam in se habet, vt de se patet, at per solā impositionem non potest recipere formam absolutam realem, nec relationem, nisi rationis; falsum ergo exēplum, non enim sermo audibilis habet in se aliquam virtutem spiritualem ab anima causatam, sed solum est signum rememoratiuum respectu cōceptus; facta.n.immutatione sensus ab ipso sermone, & vlterius in relicta natura rei per ipsam significatæ, intellectus cognoscens ipsum esse impositum ad talem naturam significandam, vt ex collatione eius ad aliud, intelligit illud aliud, non ita quod sermo per aliquam formam causet conceptum de aliqua re, sed sermo est præuius ad conceptum de re, qui causatur in anima per propriam speciem rei: quod probatur, quia si accidens non haberet speciem rei prolatę per sermonem, nullus conceptus rei illius in eo causaret; vnde per uoces non cognoscimus, nisi eas res, quarum habemus species; sed qd actualiter consideremus, prouenit ex collatione signi ad signatum, ad quod per voces excitatur intellectus. Secundum etiam exemplum de artificis

tificis instrumento non concludit, est enim valde improbabile, quod aliqua forma toties causetur in ferro, quoties ab artifice mouetur, & toties desinat esse quoties desinit actu ab eo moueri. Tertium etiam exemplum de motu, dicit Scotus, non cogit, quia quomodocumque substantiæ causentur à cœlo, saltem motus localis cęli non potest esse formale principium producendi eas, quia motus non est forma actiua; & incredibile videtur, in motu cœli esse aliquam formam spiritualem ab ipsa intelligentia emanatam. Nec in semine probabile videtur esse talem virtutem ab anima causatam.

Secundo aduerte, vt ait Scotus in 4. distin. 1. q. 5. art. 2. sacramentum ex sua institutione habere efficaciam respectu sui significati, ita vt sit signum certum, & efficax, & prius naturæ ordine suo effectu in signato, sicut causa effectu suo; & hoc regulariter & semper, nisi ex parte recipientis impediatur: sed huiusmodi institutio non solum dicit impositionem signi ad significandũ practice suum significatum, quia hæc institutio esse potest sine certitudine & efficacia in signo, respectu effectus; potest enim quis instituere ad significandum practice pacem, vt tactus manus; & quod illud non habet suum effectum, s. pacem, sed vltra hoc requiritur determinatio quædam voluntatis ipsius instituentis ad cooperandum illi signo, respectu significati: Vnde institutio sacramenti non solũ est, vt dixi, institutio ad significandum practice, sed cum hoc determinatio signi ad veritatem, & certitudinem prouenientem ex determinatione voluntatis diuinæ, ad cooperandum semper illi signo, nisi indispositio suscipientis impediat: Et hoc modo sacramentum ex sua institutione habet efficaciam, quia Deus imponens huiusmodi signum, determinauit se infallibiliter ad cooperandum illi, ad causandum suum significatum, nisi obex adsit in suscipiente. Ex ijs collige, duos actus secundum rationem concurrere ad sacramenti institutionem & efficaciam eius; vnum quidem ad instituendum signum sensibile ad practicè significandum effectum Dei: & alterum, quo determinauit se realiter ad cooperandum tali signo regulariter idem semper, nisi indispositio suscipientis impediat: & isti duo actus requiruntur ad completam & exactam institutionem sacram enti, de cuius ratione est, esse signum efficax sui signati, ex qua institutione prouenit sacramenti efficacia, quæ est virtus eius consistens in hoc, quod præuie ac certitudinaliter habeat suum significatũ. Vnde virtus bifariam accipitur.

Primo vt idem est, quod vltimũ de potentia, vt ait Aristote. primo de Cœli, textu 116. vltimum signi practici est, vt significet modo practico; & talis virtus bene potest concedi in sacramento, sed non est forma absoluta, sed relatio conformitatis ad signatum.

Secundo modo sumitur virtus pro forma quadam absoluta, quæ est principium agendi; in qua significatione negat Scotus, virtutem aliquam actiuam, & supernaturalem sacramentis inesse. His constitutis, sit

Conclusio. Licet in sacramentis sit efficacia & virtus, respectu gratiæ, quam significant, prout virtus vltimum

mum de potentia significat, non tamen prout dicit formam aliquam actiuam, absolutam, & supernaturalem. Prima huius conclusionis pars patet ex vltimo notabili. Secunda vero probatur, quia vt notab. 1. ostẽdimus, repugnat omnino virtuti spirituali in materiali subiecto esse: at sacramenta materialia sunt; ergo in ipsis nullatenus virtus huiusmodi inesse potest. Præterea quia vel esset tota in toto sacramento, & tota in qualibet parte, aut tota in toto, & pars in parte: non primo modo, quia inter omnes formas materiam perficientes, sola intellectiua ponitur talis: nec secundo modo, quia tunc extenderetur per accidens in subiecto, quod est contra virtutis spiritualis rationem. Secũdo cum in sacramento communiter requirantur verba multa, quæro, an in qualibet syllaba esset eadem virtus omnium, vel alia & alia, in alia & alia syllaba: Si primo modo; ergo idem accidens numero migraret de subiecto in subiectum, maneretque suo subiecto deficiente, quod veræ Philosophiæ contrariatur: Si secundo modo, sequeretur, quòd sacramentum consistens in tota oratione, non haberet aliquam vnam virtutem, quia cum syllabæ sint plures, & adeo diuersæ, consequenter & virtutes, quæ sacramentum vnum simpliciter & efficaciter efficere nequeunt. Nec videtur probabile, quòd sacramentum vnum formaliter, cuius ratio ex virtute illa supernaturali sumitur, habeat tot virtutes supernaturales aggregatas, quia in illa aggregatione vnum per se fieri nequit. Tertiò, quia non inuenitur, quomodo virtus illa causaretur, quia aut causatur in illo sensibili ad sacramentum pertinente, ante applicationem ad actum & vsum, vel in ipsa applicatione: si ante; ergo eius causatio esset pure miraculosa, quia non fit per aliquam dispositionem firmatam cum Ecclesia; adde etiam, esse necessarium, quòd quasi consequeretur naturaliter alterum, sicut creatio animæ consequitur corporis humani organizationem: at ante applicationem ad vsum illorum verborum, nulla dispositio adest, quam consequatur, sed immediate nulla re supposita fit a Deo; & ideo erit pure miraculosa illius virtutis causatio, si ante applicationem fit. Si vero causatur in ipsa applicatione ad vsum, videtur esse inconueniens, quia ideo necessitas instrumẽti supponitur ad ipsum vsum, immo naturaliter præcedit; non enim quia immergo, siue vtor aliquo sensibili ad actum sacramenti, ideo recipio illam virtutem supernaturalem, sed antea debet eam habere; nõ ergo est dare, quando huiusmodi virtutem recipiat. Vltimo probatur, quia ponitur hic pluralitas sine necessitate, quã nec ratio naturalis, nec fides ponendam conuincit; ergo non est ponẽda, quia sicut secundum rationem naturalem non sunt ponenda plura, nisi quia ratio naturalis illa ponenda esse concludit; ita secundum fidem, vel sequendo fidem, non sunt ponenda plura, quàm veritas fidei requirat; sed ratio fidei non requirit ponere talem virtutem supernaturalem in aqua, vel verbis; nec insuper ratio aliqua cogit ad istam pluralitatem; ergo non est ponenda. Quod hæc non cogat, articulo vltimo huius Contr. patebit. Ad exempla, quibus S. Thomas vtebatur, iam patuit notab. 1. pro opinione Scoti.

Ad

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico cũ Scoto, quòd virtus illa aquæ in ſacramento eſt efficacia eius, de qua ſupra diximus, quòd non ſit forma abſoluta ſupernaturalis, ſed conformitas ad ſignatum effectum, cum prioritate naturæ ad ipſum, ſicut cauſa ad effectum ſuum.

Ad ſecundum dicit Scotus, quòd ſi ſanitas non poteſt, niſi ab agente voluntario produci, & ab eo inſtitueretur aliquod ſignum, quod eſſet efficax, ſeu diſpoſitio neceſſitans ipſum ad inducendam ſanitatem, illud ſignũ eſſet medicina virtuoſa, nõ tamen per aliquam formam abſolutam, quæ eſſet principium ſanandi, ſed tantum per ordinem efficacem ad ſanãdum; ſic in propoſito.

Ad tertium dico, hoc eſſe diſcrimẽ inter relationem realem intrinſecus aduenientem, & relationem rationis, quòd illa non eſt noua ſine nouo fundamento; relatio vero rationis eſſe poteſt noua ſine nouitate fundamenti realis, nam ſufficit comparatio noua abſoluti ad abſolutum per actus intellectus: Et hoc modo poteſt dici Deus de nouo Dominus, ſine nouo abſoluto in eo: Vel aliter, numerus poteſt dici precium de nouo, quia eſſe precium non dicit relationem aliam rationis; ſicut nec eſſe commutatum pro alio dicit relationem aliam, quam eſſe datum, quod manifeſtum eſt ſolam relationem rationis dicere, quia ſolũ dicit habitudinem obiecti ad voluntatem, quæ eſt relatio rationis, ſicut intellectum eſſe in obiecto intellecto: Ita accidit in propoſito, quòd in ſenſibili ſacramentali eſt noua relatio rationis ad ſignatum, ſine nouitate reali eius, quia illa relatio cum ſit rationis, ſine nouitate reali fundamenti naſci poteſt.

ARTICVLVS II.

An ſacramenta cauſent gratiam (abſolute loquendo de cauſa) in tempore, vel in inſtanti.

QVod neutro modo ſacramenta ſint gratiæ cauſa, vel illam cauſent, probatur, quia vel illam cauſant, quando fiunt, & ſunt in vſu actuali, vel poſtquam facta ſunt: Non primo modo, quia tunc ſacramentum nondum eſt perfectum, nec ſuam integrã habet ſignationem; ergo tunc non cauſat gratiã: Nec ſecũdo modo, quia tunc iam non eſt ſacrum; ergo non poteſt eſſe gratiæ cauſa, quia quod non eſt, nullius poteſt cauſa exiſtere.

In hac re multi ſunt modi dicendi: Primus eſt, quòd ſacramenta conferunt gratiam in tempore aliquo determinato, in quo vltima quædã particula ipſius ſacramenti cõficitur, quæ licet ſucceſſiua ſit, & partes habeat, nihilominus per totam illam ſit gratia, quia per illam conſummatur ſacramentum. Secundus modus eſt, quòd ſacrum confert gratiam in tempore indeterminato, ſcilicet per vltimum non eſſe ipſius gratiæ, cum etiam ſacramentum conſummatur, & ſenſus eſt: Nunc non eſt gratia, & immediate poſt hoc inſtans erit; ſicque ſit gratia in tempore. Tertius modus dicendi eſt, quòd confert ſacramentum gratiam in vnico inſtanti, non in quo ſacramentum primo eſt, ſed in quo primo non eſt; itaque primum non eſſe

ſa-

sacramenti, est primum esse gratiæ. Vltimus modus dicendi est, sacramentum conferre gratiam in instanti, in quo non extrinsecè, sed intrinsecè perficitur & consummatur; nam licet sacramenta extrinsecè fieri incipiant per vltimum non esse ablutionis, vel prolationis verborum, vt sit sensus; Modo non est sacramentum, & immediate post hoc erit, vel fiet; tamen consummatur in vno instanti, in quo fit aliquod indiuisibile positiuum & reale, quo intrinsece completur sacramentum, & in eodem instanti confertur gratia.

Pro intelligentia huius dubitationis primo obseruandum, res incipientes esse in duplici differentia: aliæ sunt permanentes, vt animal, Angelus &c. aliæ sunt successiuæ, vt motus, & tempus; quod euenit pro diuersitate suarum naturarum, & esse duplex incipiendi & desinendi, modus assignatur a Philosopho; res permanentes incipiunt per primum sui esse, & desinũt per primum sui non esse; res vero successiuæ incipiunt per vltimum sui nõ esse, & desinunt per primum sui non esse. Inceptiones hæ & desitiones sic explicantur. Inceptio rei per primum sui esse sic declaratur: Idem nunc est, & immediate ante hoc non fuit, quia res permanens, quæ sic incipit in ipso instanti, in quo incipit, est; sicque fit, vt illud instans sit intrinsecum mensuræ suæ durationis. Inceptio vero per vltimum sui non esse sic exponitur: Nunc res non est, & immediate post hoc erit, quo fit, vt instãs illud negatiuum sit extrinsecum naturæ rei sic incipienti, incipiunt autem res successiuæ sic, quia cum non possint in instanti habere esse, non datur primum instans sui esse, sed vltimum sui non esse, ipsæ vero incipiunt in tempore sequenti, desinunt vero similiter vtræque res; quia sicut res permanens non habet esse in instanti, sic res successiuæ in instanti, in quo desinunt, non sunt, tum quia tunc desinunt, tum etiam quia in instanti nequeunt habere esse, cum sint res, de quarũ natura sit successio.

Secundo aduerte, quòd instans generationis, quo scilicet ipsa substantialis generatio fit, non est intrinsecum mensuræ durationis ipsius motus præcedentis, nec generatio est terminus intrinsecus eiusdem motus. Primum patet, quia illud instans est primum non esse motus. Secundum vero probatur, quia motus alterationis, qualis est illæ, qui generationem substantiæ præcedit, terminatur ad qualitatem intrinsecè; ergo nõ ad generationem. Præterea quia generatio est actio distincta a motu iam præcedente, cuius intrinseci termini sunt, non esse, & esse; est enim generatio transitus de nõ esse ad esse. Exemplum huius doctrinæ est in illuminatione Solis, respectu nostri hemisphærij, & motus localis eius, quoad nos defertur, motus enim ille intrinsecè ad vbi Solis terminatur, non vero ad illuminationem, nisi extrinsece: Quocirca nullo modo dici potest, quòd motus consummatur in illo instanti, in quo generatio fit, quia & instans ad mensuram durationis motus extrinsece se habet, & similiter generatio ad motum; Vnde fit, vt nullo modo tunc sit motus in illo instanti generationis, nec quòd in illo perficiatur, quia per extrinsece ad minus nulla res perfici potest. Nota bene hoc contra aliquos modernos, qui vt causalitatem physicam sacramentorum in ordine ad gratiam astruãt, fingunt ea in instanti productionis gratiæ habere

bere esse; etsi illud instans sit extrinsecum durationi sacramenti physice; nam licet tunc nō sit secundum suam physicam entitatem, est tamen tunc secundum suam cōsummationem & perfectionem. Rem quidem incredibilem dicunt, nam si tota entitas physica, & per consequens causatio physica iam desijt, quia desiuit esse sacramentum per primum sui non esse, quomodo secundum suam consummationem nunc est? Aut intelligunt per consummationem finitum esse sacramentum tunc, & non habere esse; quod est pro nobis, & nihil habent contra nos. Aut tunc esse sacramentum secundum suam perfectionem essentialem, quod a vera ratione est prorsus alienum, sicuti essentiam rei esse, & non ipsam rem, est incompossibile; nullo ergo modo est in instanti sacramentum secundum entitatem physicam, nec secundum suam consummationem & perfectionem, licet tunc sit secūdum moralem rationem. His positis, sit

Prima conclusio. Sacramenta conferunt gratiam cum suscipiuntur, nisi obicem in suscipiente inueniant. Probatur, quia causa efficax statim, & quā primum operatur, si ex parte alicuius non sit repugnantia; sed sacramētum est causa efficax gratiæ; ergo causat gratiam cum est: non est autem, nisi cum suscipitur; ergo illam causat, bene, nisi obex adsit, quia nulla alia causa potest eius effectum impedire.

Secunda conclusio. Sacramentum non confert gratiam in aliquo certo & determinato tempore, in illo scilicet in quo vltima particula eius finitur. Conclusio est contra primum dicēdi modum ex supra positis, & probatur, quia res permanens, cum sit tota simul, totaque simul fiat, non potest in tempore incipere, quia rerum successiuarum est mensura: sed gratia est qualitas permanens & indiuisibilis, totaque simul efficitur, quia in agente est virtus sufficiens, & in subiecto nō est resistentia, & ipsa ex natura sua postulat ita fieri; ergo non incipit in tempore. Consequentia est nota, & minor patet. Maior probatur, quia talis inceptio rei permanentis vel fieret per primum sui esse, vel per vltimum non esse. Si primo modo, non inciperet esse in tempore, sed in instanti, est enim sensus: Nunc est, & immediate ante hoc non fuit; & consequenter eius inceptio non consistit tempori nostro, sed instanti. Si vero secundo modo, ergo verum erit dicere: Nunc non est, & immediate post hoc erit; sed illud tempus, quod dicitur esse immediate post hoc instans, non potest esse determinatum, quia non clauditur intra duo instantia determinata. Quod sic ostendo: Nam si in quolibet instanti signabili in illo tempore, immediate post hoc erit verum dicere, ante incepisse rem, illaque sit immediate post hoc instans, quia ante illud instās erat tempus, non ergo potest determinata pars temporis esse adæquata mensura inceptionis rei permanentis. Præterea sumo totam illam particulam vltimam totius sacramēti, per quam dicitur fieri gratia, & inquiro, an in priori dimidia parte eius sit consummatum sacramentum? Si non; ergo illa prior pars non potest gratiam efficere, quia quamdiu non est sacramentum factum, non datur gratia, alias dici posset gratiam fieri ex principio, ex quo sacramentum incipit, quia non est maior ratio de vna parte, quam de alia, si in vtraque sacramentum est inchoatum,

tum,& nondum perfectum: Si autem in priori parte sacramentum est consummatum; ergo alia,quę postea subsequetur, non est pars sacramenti.

Dices forsitan,in priori parte sacramentum fuisse consummatum essentialiter,non tamen esse omni ex parte integrum.Contra,quia vt forma sacramenti sit essentialiter completa, necesse est, vt sit consummatus, & absolutus eius sensus; quòd si insit talis forma,etiam est integra,& omni ex parte completa: Si autem sensus formæ nondum est consummatus, sacramentum neque est integrum,neque essentialiter completum; ergo necessarium est totam illam particulam vltimam finiri, vt sacramentum sit essentialiter completum;& consequenter non dat gratiam in toto illo tempore, quo durat illa vltima pars sacramenti.

Tertia conclusio. Gratia non fit per sacramentum in tempore indeterminato, vel per vltimum non esse ipsius gratiæ. Probatur,quia res permanens, quæ est tota simul,non potest in tempore incipere, sed necessario in instanti, quia illud suæ permanentiæ repugnat, vt ex concl. præcedenti patet.

Quarta conclusio. Sacramentū non confert gratiam in aliquo vltimo instanti, in quo sic fit, vt illud instans sit intrinsecum durationi ipsius sacramēti. Probatur,quia si idem fieret,maxime in vltimo instanti prolationis verborum:sed in illo instanti non sic causat; ergo &c. Consequentia est bona, & maior nota, quia tunc intelligitur consummatum sacramentum. Minor ostenditur,quia illud instans vltimum prolationis est primum non esse naturalis sacramenti,quia cum res successiua sit,non potest nisi per primum esse sui desinere; Si vero est primum non esse sacramenti illud instans, ergo nō est intrinsecum durationi eius, quia instans non esse rei, non est illi intrinsecum, sed extrinsecum potius ad nō esse eius,quam ad esse pertinens. Præterea notab. 2. ostendimus,motū non esse in instanti generationis, sed finitum iam esse,& illud instans & generationem esse quid extrinsecum motui alterationis præcedentis; ergo dici non potest, quòd in vltimo instanti prolationis & finis sacramenti, secundum suum esse naturale sit & perficiatur,iam enim desistet, & nulla eius entitas positiua & realis manet. Conclusio est contra quartum modum dicendi supra positum.

Quinta conclusio. Sacramentum causat gratiam in primo instanti sui non esse,seu causatur gratia sacramentalis in vltimo instanti prolationis verborum,quod est primum esse gratiæ, & primum non esse sacramenti. Probatur, quia nullus alius modus excogitari potest, nec instans, in quo causetur gratia, tunc enim sacramentum est finitum & completum;ergo habet sacramentum suum effectum, & significatum, non enim in aliud tempus eius causatio deferenda est,nec ad causandum gratiam existentia physica totius sacramenti in illo instanti est necessaria,quia nō eam physicè,sed moraliter causat,nec virtutem habet,qua physice eam attingat;itaque primum non esse sacramenti est primum esse gratiæ,saltem loquendo de alijs sacramentis ab Eucharistia,quæ in vsu consummātur & perficiuntur. Per prædicta potest ad argumenta, & ad rationem dubitandi supra positam,responderi,& similiter quòd gratia in instanti causetur.

Ar-

ARTICVLVS III.

An sacramenta causent physice gratiam.

IN hac quæstione celebri duplex est celebris opposita sentẽtia, alijs dicendi modis omissis. Prima asserit, sacramenta esse causas gratiæ, quia per veram & physicam actionem cõcurrunt ad sanctificandos homines. Sed in explicanda hac sententia triplex est dicendi modus: Primus est eorum, qui asserunt, sacramenta physicè efficere dispositionem aliquã ad gratiam, non vero immediate attingere gratiam ipsam, sed hanc solum Deum efficere. Ita D. Thom. in 4. d. 1. q. 1. ar. 4. quem secuti sunt Palud. q. 1. opin. 2. Capre. q. 1. concl. 3. Thom. de Argent. q. 1. & in 2. d. 19. q. 1. art. 3. Secundus modus est, quòd sacramenta efficiunt hominem gratum, non causando gratiam, sed efficiendo vnionem eius ad animam, sic quòd distinguantur inter se ipsa qualitas gratiæ, & vnio eius, & inhærentia in anima, & quòd solus Deus per creationem efficiat gratiam secundum se, præscindendo ab vnione; in qua actione sacramenta actiuitatem habere nequeunt, quia ad creationem concurrere non possunt. Præter hanc autem actionem ponenda est alia actio, per quam gratia vnitur animæ, ad quam possunt concurrere sacramenta tanquam instrumenta physica, quia illa actio non est creatio. Exemplum huius est in hominis generatione, vbi duæ actiones circa animam sunt: vna est, per quam creatur, ad quam solus Deus concurrit: altera vero est vnio animæ ad corpus, ad quã aliæ causæ possunt concurrere. Hanc sententiam tenet Scotus in 4. d. 1. q. 3. ar. 1. quam probabilem existimat Ledesma 1. p. q. 3. art. 1.

Secunda sentẽtia negat à sacramentis huiusmodi physicam causalitatem, & ponit in eis moralem efficientiam. Sic Canonic. relat. de sacramentis in genere, p. 4. quem sequitur Ledesma vbi supra. Scotus negat a sacramentis physicam & propriam causalitatem & efficaciam, per propriam formam, vt naturalem vel supernaturalem, qua gratiam verè attingant, licet concedat eis causalitatem instrumẽtalem physice non attingentem effectum sua actione, sicut calor ignis est instrumentalis physice ad productionem ignis, quam tamen actione non attingit: Et insuper concedit eis moralem causalitatem, quia a passione Christi habent suam efficaciam, tanquam a causa meritoria, neq; sunt instrumenta moralia, merita Christi continentia, per quæ nobis datur gratia. Omitto opinionem multorum asserentium, sacramenta non esse causas gratiæ, per se vllo modo, sed per accidens, vt Durand. & Gabriel tenuerunt.

Expositio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis D. Thomæ primo obseruandum ex eo, 3. p. q. 62 art. 1. duplicem esse causam agentem: alteram principalem, aliam vero instrumentalem. Principalis illa est, quæ per virtutem suæ formæ operatur, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Actio vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formę, sed solum per motum, quo mouetur a principali agente, vnde effectus non assimilatur instrumentali, sed principali agenti, sicut lectus non assi-

assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis; habet autem instrumentum duas actiones, vnam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam vero propriam, quæ competit ei secundum propriam formam, sicuti securi cum scindit, hoc ei competit ratione suæ actiuitatis, facere autẽ lectum, in quantum est instrumentũ artificis; & quando habet secundam actionem, simul habet & primam, sed per secundam attingit ad aliquid vltra illud, ad quod attingit per primam, aliter non esset instrumentum; illud vero, ad quod attingit per secundam, quæ est eius, qua tenus instrumentum, & vt motum a principali agente, aliquãdo est terminus principalis agentis, aliquando vero est solum dispositio ad illum terminum. Vtrumque declaratur in aqua ad baptizandum, quæ per suam formam propriam habet operationem, scilicet abluere & madefacere corpus; in quantum vero instrumentum diuinæ misericordiæ, habet actionem vlteriorem, non quidem ad gratiam, tanquam eam attingit in virtute principalis agentis, sed ad dispositionem præuiam, quæ in quibusdã sacramentis est character, in quibusdam vero est ornatus quidam animæ characteri proportionatus; Vnde sacramentum non agit ad gratiam instrumentaliter eam attingẽdo, sed dispositione producendo efficaciter, vel characterem, vel ornatum illum, qui est dispositio immediata ad gratiam: & sic aqua per rationem, quam habet vt instrumentum Dei, attingendo illum ornatum, disponit ad gratiam, per quam anima abluitur. His dictis, sit

Prima conclusio. Solus Deus est causa principalis gratiæ, quia ipse solus eã producere potest per propriam formam; est enim gratia nihil aliud, quam quædam participata similitudo diuinæ naturæ, secundum illud 2. Petri 1. Magna nobis & preciosa promissa donauit, vt diuinæ simus consortes naturæ; cum ergo gratia similitudo sit diuinæ naturæ, à solo habente naturam diuinam principaliter effici potest, quia illi soli assimilari potest, quod est proprium principalis agentis, vel proprium est effectus assimilari principali agenti.

Secunda cõclusio. Sacramenta causant gratiam tanquam Dei instrumẽta, quia adhibentur hominibus ad gratiam in eis causandam, non aliter quã sub hac ratione. Conclusio hæc probatur argumentis in principio Controuersiæ positis. Præterea quia, vt postea dicemus, sacramenta sunt gratiæ causa, & non principalis, ex prima conclusione; ergo instrumentalis.

Tertia conclusio. Sacramenta non attingunt gratiam, etiam in virtute agentis principalis, sed ornatum illum, qui est dispositio ad gratiam. Probatur prima pars, quia gratia a solo Deo per creationem fit. Secunda vero ostenditur, quia si illum non attingerẽt, nullius essent causa, quia non potest fingi aliud causari per sacramenta in anima, cuius sacramentum possit esse causa efficiens; ex eo vero quòd sunt causæ efficientes physicæ illius ornatus, dicuntur esse causa gratiæ, quæ immediate ad illam sequitur. Quod vero sint causæ physicę argumentis in principio Controuersiæ positis probatur. Hæc de opinione D. Thomæ.

Ex-

Expositio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis primo obserua, nullam causam posse physice agere & actu, nisi actu habeat propriam formam, & principiũ agendi physicum, quia causa quando non est, agere nõ potest, quia nullam virtutem agendi habet; ergo vt sit causa efficiens actu, necesse est vt actu sit cum propria virtute agendi: tum quia aliasa non ente posset oriri & habere esse ens reale, quod nihil est dictu; Vnde commune eloquium habet, quòd non est, nullius potest esse causa physica, effectus vero physicus in actu, & causa in actu, simul sunt, ex Arist. 2. Phys. Id ipsum cõfirmatur, quia quod fit ab alio, pendet ab ipso in suo esse essentiali: at res, quæ existit, nõ potest realiter & physice pendere a re, quæ non existit, quia illa dependẽtia physica & realis intrinsece includit existentiam rei, cui res dependens innititur. Et confirmatur, quia dependentia physica & realis, est relatio realis dependentis ad id, a quo dependet, quæ necessario est ad terminum realiter existentem actu, sicut & ipsa dependentia est actualis, ipsi rationi rectę repugnat sanè, quod effectus realis sit ab efficiente causa nõ existente actu, & non habente esse. Item implicatio maxima est, quòd res, quæ futura sit, agat physice efficienter, antequam sit; ergo similiter repugnat, quòd res, quæ prẹterijt, efficiat quando non est, neque in se, neque in sua virtute. Probatur consequentia, quia res, quæ fuit, postquam desijt esse, tam omnino est nihil, quam res futura, quamdiu facta non est; immo illa, quæ iam fuit, quodammodo magis distat ab ente reali, quia iam non potest habere esse per causas naturales, sicut potest res futura; quòd vero aliquando habuerit esse, si nunc illud non habet neque in se, neque in instrumento aliquo, seu virtute, tam impertinens est ad præsentem actionem, sicut quòd res habitura sit esse, quod nondum habet. Hæc sola differentia haberi potest inter rem futuram & præteritam, quòd hæc, quia aliquando fuit, & habuit esse, potest relinquere virtutẽ aliquam, quæ vice sua efficiat, quam nõ potest præmittere illa, scilicet res futura, quæ non habuit esse: at vero si res præterita nullam virtutem relinquat, non magis potest agere quam si nũquam fuisset, quia illud fuisse est in re nihil, sed solum denominatio extrinseca, quæ sufficiens agendi ratio esse non potest. Hinc colligitur, quòd si res vere præterijt, nihil refert ad agendum, quòd sit inter esse præteritum, & non esse, pauca vel magna distantia, quia repugnantia ad agendum non oritur nisi ex ipsa ratione non entis, quod cum nihil sit, nõ potest origo vel fons alicuius esse: & idem iudicium habendum est, si præcesserit non in tempore immediate huic instanti, in quo effectus fit, quia ita tunc est vere nihil, & non ens, sicut si multo ante tempore præterijsset. Vnde non est verum, quod Sotus ait vbi supra, scilicet in naturalibus causatis interdum accidere, vt res, quæ immediate ante hoc instãs fuit, non operetur, sicut motus (inquit) est causa caloris, & non efficit illum, nisi in primo sui non esse. Nec verum est, quod alij dicunt de dispositionibus, quæ præcedunt immediate ante instans generationis, vt puta, quòd licet in instanti generationis non maneant, efficiunt tamen formam, quæ

in

in illo instanti producitur: sed vtrumque exemplum est falsum, quia motus non est causa caloris, sed ignis per calorem in eo existentem, motus vero est via, per quam acquiritur calor, sed non causa efficiens ipsum, quia talis causa seu efficiens, vel est quod, vel quo; quorum neutrum motus habet rationem; non quidem agentis quod, vt patet; nec agentis quo, quia talis est calor, vel alia virtus, quæ non est motus. De dispositionibus vero, quę antecedunt inductionē formæ, dico, quod in instanti generationis non sunt, sed iam desierunt esse, & consequenter nō possunt aliquid efficere, tum quia non sunt, tum etiam quia nihil vice sua reliquerũt, tum tandem quia sunt insufficientes ad inducēdam formam & productionem eius.

Secundo obserua ex Scoto in 4. d. 1. q. 1. ꝙ causa proprie actiua & physica, vt proprie & physice agat, siue instrumentalis, siue principalis sit, debet habere in se formam, qua mediāte agat, quia actus secundus physicus & realis necessario supponit actum primũ physicum & realem, quia actus primus est principium actus secundi; ꝙ vero nullum actum primũ habet in se actiuũ in suo ordine, in nullum actum secundum potest in illo ordine, alioquin quodlibet posset poni instrumentum respectu cuiuslibet. Sed aduerte, quòd instrumentum vno modo sumitur, vt distinguitur contra causam independenter agentem ab alia, & sic omnis causa secunda possit dici instrumentum, quia dependenter agit a prima, quæ dicitur agere principaliter & independenter a secunda. Secundo modo sumitur instrumentũ, vt distinguitur contra causam agentem & principaliter, i. per propriam formā intrinsecam, sicut oĩs causa secunda agit, & tũc illud potest dici instrũm, quod non habet in esse formam actiuam in suo ordine, et dependendo in sua actione ab alio superiore, sed tñ agit per actualē motionē alterius mouentis & vtentis instrumento, vt patet in instrumentis artis, vt securi, serra, & huiusmodi, quę in se nullam formam actiuam habēt, quia non habent nisi quantitatē, figurã, & motum localē, de quibus oĩbus patet, ꝙ non sint formæ actiuę, nisi duritiem formam actiuã dicas; quod tñ falsum esse inde constat, ꝙ si Deus de potentia absoluta aliquod quantum molle conseruaret in eadē quantitate & figura, mouendo illud localiter, æq; diuideret aliquod corpus, sicut modo diuidit instrumentum durum; ergo durities non est formale principium agendi, sed apparet esse pro eo, quod est quædam impressibilitas corrumpenti resistens, & illud expellēs a suo loco; sed id quidem non facit efficienter, sed quasi formaliter, eo quòd illa dura corpora simul esse nequeunt, & vna subintrante aliud expellitur. nam manente eadem quantitate & figura corporis, non mutato alio corpore, nec corrupto, si localiter mouetur, necessarium est, ꝙ expellat aliud proportionatum suæ quantitati & figuræ, quod tamen non fieret, si eius quantitas non maneret, sed cederet alteri corpori, sicut patet de molli localiter, quod cedit duro, & non expellit aliud de loco suo: itaque vnum corpus non expellit aliud effectiue, sed quasi formaliter, sed propter impossibilitatem eorum ad esse simul. Idque amplius confirmatur, quia vbicumq; est formalis impossibilitas in creatura, vnum illorum non expellit aliud actiue, sed tantum formaliter, E. G. calor

calor inductus in aquam expellit frigiditatē, non quidem efficienter, quia nihil producit in aqua, sed formaliter, ab igne vero producente calorem expellitur efficienter: corpora quidē habent incompossibilitatem respectu eiusdem vbi, sicut qualitates contrariæ respectu eiusdem subiecti. Quocirca vnum corpus expellit aliud a suo loco formaliter, licet efficienter a mouente illud expellatur: ita accidit in diuisione ligni per serram vel securim, nihil enim aliud est illa diuisio quā expulsio partium ad vbi, ad quòd mouetur securis ab ipso artifice cædendo lignū; collige ergo, quòd instrumenta artiū, quæ propriam rationem instrumenti habent, nō habent formam actiuam, nec proprie actiue agunt, sed tantum sunt receptiua eiusdem effectus prioris ordinati ad effectum vltimum, si tamen instrumentum ponatur proprie actiuum ad aliquem terminum, necessarium est, quòd habeat aliquam formam actiuam intrinsecam, vel in esse quieto ante omnem motionē alterius agentis; vel in fieri, quādo totaliter mouetur a superiori agēte, quia si neutro modo habet formā actiuam, nullo modo proprie actiue aget, propter rationem superius assignatam de actu tertio ab actu primo; dicitur enim instrumentum pars, per quam totum agit, sic loquitur Philosophus 2. de Anima, t.6. vocās organa sensuum & aliarum potentiarum instrumenta siue partes, per quas totum agit; vlterius dr̄ instr̄m causa actiua ad dispositionem præuiam termino principali.

Tertio obserua ex Scoto in 4.d.1.q.2.in respons.ad q.5.ideo, conc.2. Quod forma, quę creatur, prius natura habet esse ab efficiente, quā materiam informet; itaq; alia est actio, qua creatur, ab ea, qua vnitur materiæ vel subiecto ipsum informando: id clare cōstat in animæ rationalis creatione, quę prius naturaliter creatur quam informet, sicq; creatio ab ipsa informatione separari potest; Nam sicut cōseruatio animę in suo esse est alia & distincta a conseruatione vnionis, sed quidem destructa vnione remanet anima in se a corpore separata, ita actio, qua anima creatur, est alia ab actioni, qua corpori vnitur, eo enim ipso quòd forma nō educitur de potentia materiæ, sed creatur, prius naturaliter hēt esse per creationem quā informet, siue substantialis forma sit nata per se esse, vt anima rationalis, siue alia quæuis, quæ a Deo creatur. Et probatur ratione Scoti, quia si forma, quæ creatur, non prius naturaliter hēt esse quā vniatur materię, & ipsam informet; ergo nō accipiet esse a causa, nisi illa actione, qua subiectū informatur: sed illa informatio est mutatio proprie dicta; ergo nō est creatio, & sic sequitur oppositionē antecedentis, s. q̄ non creatur. Ex ijs infertur, formam eductā de potentia materiæ nō prius natura habere esse, quam informet, sed ipsa informatione accipere esse, quia est ipsa informatio mutatio, qua forma accipit esse. Infertur vlterius, q̄ esse formę accidentalis naturaliter esse nō pōt sine subiecto, & quia ipsi inhęreat; si tamē creatur, prius natura habebit esse quam informet subiectum, in quo priori a Deo conseruatur sine vnione ad subiectum, sicut posset eam conseruare in perpetuum. Neque ex hoc sequitur, q̄ ipsa forma, quę creatur, sit ex natura sua nata esse in se, & per se absq; vnione a subiecto, quia id ex vi creationis absolute non prouenit, sed ex vi & propria natura formę sic competit aīę rationali per se esse,

esse,& in se ẽt a corpore seiũcta,a propria. s. natura, rõne cuius ex postulat non vt per mutationẽ, sed per creationem fiat,sed id non hẽt ex eo præcise, quia creatur: forma vero materialis si creatur, hẽt esse per creationem & nõ per mutationẽ & informationẽ materiæ, non tamen ex sui natura nata est esse absq; materia; neq; habet forma esse per se, vel ꝙ sine subiecto esse possit ex eo solum, ꝙ per creationem, & non per aliam actionẽ produci possit, quia qualitates oĩno supernaturales aliter quam per creationem haberi & produci non possunt, licet absq; subiecto esse naturaliter nequeant; Ex eo quidẽ prouenit,ꝙ non nisi per creationem desinant esse. Sed quid si Deus vnionẽ gratię ad aĩam destrueret, num quid ex eo ipso sequeretur eius destructio? Respõdeo,ꝙ in illo casu vel Deus deberet annihilare gratiam, vel eam supernaturaliter conseruare, quia ex eo,qđ accidẽs est naturaliter sine subiecto,esse nequit; & ideo dicendũ,illam vnionẽ destrui posse absq; annihilatione gratiæ,vel conseruatione eius miraculosa: Vnde cõseruatio illius vnionis est cõseruatio gratię in suo esse,& eius destructio est eius annihilatio, vel ad eã nullo miraculo posito sequeretur. Nec hinc colligi põt tanquam incõueniens, Deũ aliquid necessario creare, vel annihilare, quia talis necessitas nõ est nisi sm̃ quid,& ex suppositione; sicut si hoĩem Deus producit,necessariũ est ipsam aĩam creare: sic in proposito, si Deus destruit vnionem gratiæ ad animã, necessario eã debet annihilare, vel miraculose conseruare. Hinc collige,formas rerũ naturalium,quę de potentia materiæ educuntur, non prius esse quã materiam informent,sed per ipsam informationẽ, quæ vera mutatio est,vt diximus,accipere esse. Vnde vnio, vel fieri istarum formarũ,est materiæ informatio: quocirca in productione harum formarum non sunt distinguendæ duæ actiones, altera, qua fiant,altera,qua vniantur,cũ via naturali fiãt,sed eadem actione, qua fiunt, vniuntur; quia cum non fiant sine cõcursu materialis causæ, illamet actio, qua fiunt,pendet non solum ab agente,sed etiam a subiecto in genere causæ materialis; non potest autem pendere a materia,nisi in ea insit,eiq; vniatur,quia causalitas materiæ nõ est,nisi per vnionem & causationem formæ vel actionis,quæ ab ea causatur. Quocirca illamet actio & tendit ad formã, & vnit eam subiecto, quia non facit illam nisi in subiecto; vnde educi de potentia materiæ, est dependere in fieri & esse a materia, & a subiecto, nec secundum sufficit sine priori.

Quarto obserua, gratiam, vt docet Scotus vbi supra, & in 3.d. 11.q.1.§. cui ista opinio non placet, nõ educi de potentia animæ etiam obedientiali, sed creari a Deo immediate ex nihilo, est enim forma adeo supernaturalis, vt ex sui natura postulet modum,quo Angeli & anima creatur,vt ipsa fiat & producatur. Id ipsum sentiunt D.Th. & Authores supra citati,cũ aiunt, gratiam non posse a sacramẽto attingi,licet attingant ornatum quendã ipsam præcedẽtem. Sed obijcies,actum fidei & charitatis, nec non visionem beatificam, esse formas ita supernaturales, sicut gratia, cum hoc tamẽ fieri a creatura,s.a potentijs vitalibus, non solum quoad vnionem,sed etiam quoad entitatem; vnde non prius creatur a Deo quam fiant a suis potentijs;ergo idem dici poterit de gratia. Respõdeo,aliud esse loqui de habitibus horũ actuum,

aliud vero de actibus ipsis: omnes cōcedunt actus horum habituum esse a nostris potentijs efficienter, cum id ne gent de habitibus; itaque ex proprijs horũ naturis id nascitur, gratia enim, & lumen gloriæ, & fides, cum sint ex se habitus supernaturales quoad suas entitates omnino, sintque principia actionum supernaturalium, necessario a causa solum supernaturali fieri possunt immediate, quia ad ipsum primũ esse supernaturale attinet; at habito huiusmodi esse primo supernaturali, potentia in eo eleuata potest in actus supernaturales, qui ab ipsa nati sunt, elici, itaque aliud iudicium habẽdum est de charitate, aliud vero de dilectione & actu charitatis; nec talis differentia prouenit ex maiori vel minori perfectione, sed ex natura ipsarũ formarum: Nec formam educi de potentia materiæ nascitur ex eo præcise, quia forma accidẽtalis est, sed ex propria & speciali ratione eius, vnde quædã formæ accidentales natę sunt de potẽtia materiæ & subiecti educi, alię vero minime; inter quas est gratia & charitas, quæ diuinæ naturæ est participata similitudo, quæ ex rõne suæ perfectionis specificæ habet, vt nõ aliter quam per creationẽ fieri possit. Et Scotus vniuersaliter asserit, formã supernaturalem, quę rationẽ actus primi habet, nõ nisi per creationẽ haberi; Vnde in 4.d. 1.q.1.ad princ. in sol. ad 4. sic ait ad illã probationẽ de virtutibus. Respondeo, ꝙ nulla virtus infusa potest corrumpi in nobis per aliquem actum nostrũ, quasi per naturã repugnantiæ, sed solum per causam demeritoriam; aĩa.n. peccans demeretur, ꝙ gratia non conseruetur in ea, & sic in secundo instãti naturæ pp tale demeritum quasi præcedens, Deus nõ conseruat gratiam, & sic annihilatur. Idẽ sẽtit de fide & spe, quia argumentum de ijs oĩbus procedebat, & in 3. loc. cit. & hoc modo solũ Angeli, & aĩa intellectiua, & gratia, & quædã huiusmodi, quæ de nihilo producũtur, a primo efficiente dr̃ creari.

Quinto obserua, causalitatẽ esse duplicem; physicam vnã, moralem alteram. Prima est, quę per propriã naturã & naturalia principia fit, qua effectus vere & realiter attingitur, vt causalitas ignis respectu caloris, & Solis respectu suorũ effectuum, & quæuis causalitas agẽtis naturalis: Causalitas vero moralis est, quæ præcipiendo, cõsulendo, & persuadendo, & merẽdo fit; pręceptio vero, consiliũ, persuasio, & meritũ nõ attingunt naturã effectus causati: vt si ego præcipio subdito, vt in Ecclesiam proficiscatur, nõ sũ ego causa attingẽs motũ illũ realiter & physice, sed solũ moraliter: Sr̃, si Petro consulitur homicidiũ, & illud vere cõmittit, causa attingens physice est Petrus, & non consulẽs, sed tm̃ moralis; Item precium exhibitum pro redẽptione existentis in vinculis, est causa moralis liberationis eius a vinculis, naturalis vero qui vincula soluit. His ita constitutis, sit

Cõclusio prima. Sacra non causant efficienter ornatum illum gratiã præcedentem, vt D.Th. & alij supra citati asserebant, nec huiusmodi modus dicendi difficultatem rei euacuat, sed in eandem difficultatem incidit, quam vitare intẽdit. Quod sic probatur, prædictus dicẽdi modus ornatum illum a sacramentis causari affirmat, ne cõcedat habere sacramenta actiuitatem respectu gratiæ, sed non minus incõueniens, imò idem nascitur, si cõcedatur illa causalitas sacris respectu illius ornatus & dispositionis; ergo in idem incidit inconueniens; nec soluit difficul-

tatem

tatem de causalitate sacramentorum respectu gratiæ, quia non ex eorũ causalitate respectu illius præcedentis dispositionis colligitur, quòd sint causa attingens gratiam. Minor huius rationis probatur, quia vel illa dispositio, qua sacramenta dicuntur efficere, est naturalis qualitas, vel supernaturalis: Primum dici non potest, tum quia huiusmodi qualitas naturalis gratis & sine fundamento fingeretur, nec explicari posset, quę & qualis sit, & quod sit eius munus; tum etiam quia secũdum fidẽ nulla gratia naturalis est, quæ sit immediata dispositio, ad quã sequatur gratia; est ergo necessarium dicere, dispositionẽ illam esse qualitatem supernaturalem. Quo admisso sic arguo de mente Scoti; quia vel illa qualitas sit per creationem, vel nõ: si creatur; ergo non magis potest fieri immediate per sacra quam gratia; ergo oportebit aliã fingere dispositionem quã possit sacramentum attingere, de qua eadẽ redibit quæstio, & argumentãdi ratio, atq; ita poterit in infinitũ procedi. Si ergo non creatur; ergo nec gratia creabitur, quia licet dici posset gratiam esse perfectiorem qualitatem quam sit illa dispositio, tamen in hoc conueniunt, ꝙ vtraque est forma supernaturalis, & vtraq; fit in subiecto vltra capacitatem naturalem eius; ergo vel vtraque creatur, vel neutra. Præterea, quia hæc qualitas seu dispositio supernaturalis gratis fingitur, nam licet certum sit de fide, tria sacramenta imprimere characterem, qui est veluti potentia quædam, & spirituale signaculũ, quo anima ad aliquod speciale munus obeundum consignatur, proprie tamen, & in rigore loquendo, non potest character dici dispositio, ad quã gratia consequatur, tamẽ quia nec gratia ipsa ex se talem dispositionẽ postulat, quia sine huiusmodi charactere est multis temporibus gratia cõmunicata hominibus & nunc sæpe communicatur, cũ tamen nũquam detur sine propria & connaturali dispositione, quã ipsa gratia secũdum se requirit; ergo ex parte ipsius gratię, & nõ ex natura eius character non est dispositio ad eam: Neq; ex parte characteris requiritur illa naturalis connexio, vt posito charactere, necessario ponatur gratia, quia licet de facto ita sit, vt cui datur character, detur etiam gratia ablato obice, propter sacramenti efficaciã, tamen quod hæc sit ex naturali dispositione ipsarum qualitatum non potest cũ fundamẽto affirmari, alioquin posset etiam aliquis dicere, amissa gratia amitti etiã characterem, quia ablata forma aufertur vltima dispositio; ergo si hæc sacramenta, quæ characterem imprimunt, nullam possunt habere efficientiam circa gratiam, pręter eam, quã habent circa characterem, propter illã solum non possent dici instrumenta physica gratię. Itẽ in sacris, quę non imprimũt characterem, nulla necessitas videtur ponendi dispositionẽ illam, quã ornatum appellant; imò hoc videtur esse contra cõem Theologorum sñiam, idq; sic ostenditur; quia in quibusdam sacris imprimitur dispositio ad effectũ principalẽ, si propter obicem in suscipiente tunc nõ causatur effectus principalis, cessante obice, sufficit dispositio illa ad illum effectum principalem, vt apparet in sacramentis imprimẽtibus characterẽ; sed in ficto pęnitente, cessante fictione, nihil est quod sufficiat ad effectum veræ pęnitentię, alias .n. non oporteret talẽ ficte confessum de ijsdem peccatis cõfiteri, quod veræ Theologiæ aduersatur; ergo in sacro

pœnitentiæ nulla imprimitur dispositio quasi necessitans ad effectum sacramenti, scilicet ad gratiam. Adde in sacramentis, quæ characterem non imprimunt, vanã esse huiusmodi qualitatem præuiam ad gratiam, quæ dicitur ornatus, fingere, quæ est enim qualitas ista? aut in quo est subiecto? aut propter quem finem & effectũ ponitur? Nihil sane responderi potest probabiliter; quod sic declaro, quia anima suis actibus & habitibus ornatur; & ille ornatus non est habitus operatiuus, vt etiam prædicti Auctores cõcedunt, quia non posset esse aliqua, nisi ex virtutibus infusa; Ex quo sequitur, huiusmodi ornatũ non esse in potentijs animæ, quia in eis tantũ sunt habitus operatiui. Neq; est etiam cur fingatur esse in essentia animę, quia ad nullũ finem est necessarius, quia nec ponitur ad cõsignandum hominem ad aliquod munus, alioquin esset character, & ita omnia sacramenta imprimerent characterem, quod est contra Conciliorum mentem, & contra rationem, quia nullum est speciale munus, ad quod consignentur homines per cætera sacramenta. Neq; etiam potest poni huiusmodi ornatus in essentia aīę, tanquam dispositio ad gratiã, quia alias alia sacramenta, quæ imprimunt characterem, imprimerent etiam pręter characterẽ huiusmodi ornatũ, quod ipsimet Auctores negant. Præterea cum aīa ex se fit immediate capax gratiæ, nõ est cur requirat aliam dispositionẽ physicam per modũ habitus seu actus primi. Ac deniq; quia iuxta veram & sanã doctrinam, vt hęc sacra conferant gratiã, non est necessaria ex parte hoīs alia dispositio, nisi contritio, vel attritio, aut dilectio, aut alij similes actus; ergo talis dispositio & ornatus frustra ponitur.

Vltimo specialiter id ostenditur in Eucharistia secũdum Scotum vbi sup. quia in ea nõ potest fingi ornatus, qui sit dispositio præuia, quia dispositio nõ potest fieri in substãtia panis, quia hæc iam non est, quando efficitur transubstantiatio, fit enim transubstãtiatio in instãti, quo desinit esse ibi panis, & incipit esse ibi corpus Christi; quocirca in instanti, quo fit transubstantiatio non est iam panis, sicut in instanti, quo ex aere fit ignis, non est aer; neq; fieri potest illa dispositio in corpore Christi, tũ quia per hoc mysterium nulla qualitas additur corpori Christi, sed sola sacramentalis pręsentia, tum etiam quia corpus Christi non est subiectũ, quod præsupponitur trãsubstantiationi, sed est primarius terminus eius; ergo non præsupponitur tanquam subiectũ, in quo recipiatur aliqua præuia dispositio: nec tãdem illa dispositio potest esse in accidentibus panis & vini, quia illa accidentia nihil de nouo acquirunt, præter modum essendi sine subiecto. Ex dictis sequitur primo, characterem non esse dispositionem gratiæ connaturalem, nec ad eius receptionem per se requiri in anima. Sequitur secundo, illum ornatũ aut dispositionem, quã præfati Auctores constituunt, nõ esse necessariam, nec ponendam in alijs sacramentis, quę characterẽ non imprimunt, vt ostendimus de pœnitentia & Eucharistia, & idem iudicium est in alijs, & sic si in ijs esset ponenda, eędem rationes concluderent esse ponẽdam in sacramentis imprimentibus characterem. Sequitur tertio, quod si illa dispositio posset attingi efficienter physice a sacramentis, similiter & gratia, propter eandem rationem; & si gratia non potest ab eis sic attingi, similiter nec illa dispositio. Sequitur vltimo, ꝙ

dato

dato etiam, quòd sacramenta attingerent effectiue physice & reali ratione, nõ proinde attingerent gratiam, quia essent distinctæ formæ, & actio sacramenti posset sistere in prima; tũ etiam quia nulla est inter has formas naturalis connexio, & ita præfati Auctores non habent, quod probare nituntur, scilicet physicam causalitatem sacramenti respectu gratiæ.

Secunda conclusio. Sacramẽta non causant physica & reali actione gratiam, sic quòd vere eam eiusq; productionẽ attingant, sicut ignis productionẽ ignis physica actione attingit. Probatur, quia vt notab. 1. late ostẽdimus, nihil potest actiue agere ad aliquẽ terminum in nullo ordine, nisi in se habeat actum primum, & formam actiuam, qua in eodem ordine agat, & attingat effectum, quia actus secundus dependet essentialiter ab actu primo, illumq; necessario supponit: sed sacramẽtum nullam formam actiuam habet in se ante motionem a Deo, nec in ipsa motione, qua agat ad gratiã; ergo eam non attingit physice. Consequentia est euidens, maior vero probata est notab. 1. Minor ostenditur, in primis per formã naturalem, quam habet, nõ potest actiue agere ad gratiã, si illa secundum se cõsideretur, tũ quia agens corporale nõ potest sic agere in aĩam, tum etiã quia effectus est omnino supernaturalis, & sola supernaturali virtute producibilis; nec habet formam, nec virtutem aliquã supernaturalem ante motionem a Deo, nec in ipsa motione, ex art. 1. ergo nullo modo potest physica actione attingere gratiã proprie & in rigore loquendo.

Dices; Sat est a Deo moueri, vt sic agat. Contra, quia motus, & motio, quęcumq; illa sit, sine causatione alicuius virtutis in moto nõ est causa actiua, vt omnes Philosophi cõcedunt; ergo per solam illã motionem non põt actiue cõcurrere ad aliquem terminũ, quem proprie physica actione attingat.

Secundo. Creatura etiam secũdum S.Th. non potest instrumentaliter cõcurrere ad creationem, vt nos etiã late ostendimus in 1.p. Contr. 2. Sed gratia haberi nõ potest, nisi per creationem, eo ꝙ forma sit ex natura sua supernaturalis, non educibilis de potentia aĩę; ergo sacramenta, quæ creaturæ sunt, gratiam, quam causant, non attingunt physica causalitate & actione.

Tertio, & suppono, ꝙ gratia in instanti inducatur, & similiter illa dispositio & ornatus, quẽ illi Doctores constituunt in sacris necessitãtẽ ad gratiæ positionem in subiecto debite disposito. Qd gratia fiat in instanti, satis patet, quia est forma spiritualis; de illa vero dispositione probatur, quia nõ est successio in inductione alicuius formæ, nisi penes partes mobiles, vel penes partes ipsius formę: sed neutrũ est in proposito; ergo nihil obstat, quin illa dispositio ẽt in instanti inducatur. Consequentia est nota; maior etiã manifesta. Minor probatur, in primis non habet hic locũ diuisibilitas subiecti, quia anima est indiuisibilis, nec dicendũ est secundũ, si illa dispositio haberet partes gradus formæ, ad quam disponit, non posset induci nisi ipsa cõtinue maior & minor fieret, quia cõmensuratur ipsi formæ; sed hoc non est necessariũ; ergo nec ꝙ ipsa successiue inducatur. Probo minorem, quia possibile est in aliquo sacro induci maximã dispositionem, sicut & minimã gratiam infundi, ad quã non est necessaria, nisi minima dispositio, & tunc nõ erunt gradus in ea, secundũ quos successiue induca-

tur; poterit ergo induci in instanti. Ex parte etiam Dei producentis istam dispositionem non est repugnantia aliqua ad producendum eam in instanti, tum quia infinitam habet potentiã, tum propter summam capacitatem suscipientis non habentis contrarium. Habemus ergo, gratiam non solum in instanti causari, sed etiam illam dispositionem præcedentem, quam illi Auctores ponunt, posse in instanti causari ex probationibus præcedentibus. Et præterea quia ipsi ponunt huiusmodi dispositionẽ necessitãtem ad gratiã, & simul esse gratiã cũ ea; sed gratia est, & fit ĩ instãti; ergo similiter illa dispositio

Ijs positis ex Scoto, prędictis probationibus solum contendente, quòd illa dispositio fiat in instanti, nostra cõclusio probatur tertio sic: Gratia cũ sit indiuisibilis forma, & penitus spiritualis, inducitur & fit in instanti: sed sacra in instanti agere nequeunt, sed in tempore; ergo ad eius productionem non concurrunt efficienter physice. Consequẽtia est optima cum maiori vera & probata. Minor ostenditur, quia sacramenta constant verbis & actionibus, quę per motum fiunt, quę nõ possunt habere esse in instanti, nisi in tempore, & consequenter nec agere actione sua naturali, nisi in tempore.

Dices, quòd id conceditur de instrumento, quando agit actione propria, non vero actione excedente suam virtutem. Contra, quia secũdum omnes, quia quando instrumentum habet actionem excedẽtem suam virtutem, habet etiam actionem propriam, & quamdiu durat vna, durat & altera; ergo si vna est in tempore, similiter & altera. Ex quo sequitur, quòd si Deus agit mediante instrumẽto, & sacramento physice concurrẽte ad gratiã, & sacrum nõ agit nisi in tpe, ꝙ Deus in tpe aget successiue ad gratię productionẽ.

Sed forte finges, aliquam vnam syllabam totius orationis sacramẽtalis habere esse in instanti, qd ideo fictio est (inquit Scotus,) quia formatio illius debet esse cũ motu, qui necessario est in tẽpore; & pręterea non habetur ex eo propositum, quia aut illa syllaba esset prima, aut vltima, aut intermedia: sed nulla istarum; ergo &c. Probo minorem, quia quæcumq; ponatur esse, ex quo illa habet actionem ad gratiã, vel illam dispositionem præcedẽtem, & nulla alia, illa sola sufficeret & haberet inter omnes rationem sacramenti, quia oẽs aliæ præter illam nec instrumentaliter, nec quocumq; modo producunt actiue illam dispositionẽ præuiam, vel gratiam, quod est maximũ inconueniens, quia in oratione sacramentali nulla vna syllaba ponitur sacramẽtum, sed tota oratio cũ materia.

Finges vlterius, inquit Scotus, vltimã syllabam esse sacrum completiue, & habere actionem istam, quæ sacro tribuitur, nõ in virtute propria, sed in virtute præcedentium, sicut vltima gutta in virtute omnium pręcedentiũ cauat lapidem: sed hoc, inquit, nihil ad propositum valet, quia numquã in talib. vltimum completiuè causat effectum in virtute præcedẽtium, nisi quia præcedentia dereliquerint aliquam dispositionem præuiam ad illum terminũ: at hic syllabæ præcedentes nullam dispositionem dereliquerunt ante vltimã; ergo nullatenus dici potest, quod illa syllaba cõpletiue in virtute præcedẽtium dispositionẽ illam ad gratiam causet, nec gratiam ipsam physica saltem actione, de qua nunc est sermo.

Quarto probatur, quod in aliquo speciali sacramento. s. in Eucharistia, non

non sit possibilis similis causalitas, siue sermo sit de ipso sacramento permanenti, siue de ipsa consecratione, quæ est via ad sacramentum; nam primo modo loquendo, species illa panis non videtur esse causa instrumentalis, attingendo effectum, s. essentiam corporis Christi realem, neque aliquā dispositionē necessitātem ad eā, vt satis de se patet quæ enim vis in ea fingi potest, vt talē effectū possit causare? Loquendo vero, secundo modo de cōsecratione, idem patet, quia verba illa prolata non attingunt transubstātiationē, q̄ est terminus principalis cōsecrationis, quæ nō fit nisi in virtute Dei infinita, quod æq; vel magis verū, est, quā de creatione. Neq; illa verba attingunt aliquā dispositionē præuiam ad transubstantiationē, quia aut illa dispositio esset ī pane, vel in Christi corpore: Non in pane, quia cū illa dispositio esset necessitans ad transubstantiationē, esset in eodē instanti cū ipsa, in quo esset & panis, quia quæ est dispositio, est eius subiectū; & hoc implicat contradictionē, q̄ sit transubstātiatio panis simul cū pane, eo in instāti, quo transubstātialiter desinit esse: Neque pōt poni illa dispositio ī corpore Christi, quia id esset in eo ante transubstantiationem, vel ea facta ēt corporea sub specieb. existente. Tunc est fictio componere, & sine fundamento aliquo; postea vero ad quid poneretur necessaria transubstātiatione iā facta? Nulla ergo causalitas physica præter diuinā, respectu Eucharistię, & consecrationis, reperitur; & consequenter nec in alijs. Tandē ex ar. p̄cedente gratia causatur in primo nō esse ipsius sacramenti; ergo sacrū non pōt esse causa physica efficiens illius, quia qđ non est, non pōt esse causa effectus, qui sit, qūo.n. nō ens pōt dare esse, cum nemo possit dare, quod non habet?

Quinto. Si sacrum est causa gratię physica, vel ęquiuoca, vel vniuoca; Nō vniuoca, quia tunc gratia esset formaliter in sacrō: Nec ęquiuoca, quia cā ęquiuoca physica, quę per formā actiuam est effectus, proxima cā est simpliciter perfectior suo effectu: at in re sensibili aliquid nobilius vel eminētius gratia esse non pōt; ergo sacrum non est proprie causa actiua gratiæ.

Tertia Concl. Sacrum non pōt esse causa efficiens physica vnionis gratiæ cū subiecto. Probatur, quia ad illā vnionē efficiendam requiritur actio physica realis, sed sacrum non potest tunc, qñ illa vnio fit, aliquam habere actionē physicā, quia tunc non est, vnitur .n. gratia ipsi aīę in instanti, qñ iam sacramentū desiit esse, non ens aūt nullius pōt esse causa physica. Pręterea q̄a sacramentū in instanti agere nō pōt, vt sup. diximus: at illa vnio in instanti fit. Eisdē fere argumentis probari pōt hęc Concl. quib. pręcedēs probata est.

Quarta Conclus. Vt proprie & actu instrumenta dicantur sacramenta respectu gratię, non est necessariū ponere in eis verā & realem efficiētiā respectu gratiæ. Probatur multipliciter. Primo, quia instrumēta artis. quæ proprie sunt instrumenta, nullam habēt actiuitatem, respectu operū, quę arte fiunt (loquendo de actiuitate physica, & reali) quia, vt supra ostēdimus, nihil in eis consideratur, præter quantitatem, figuram, & motum quæ non sunt actiuæ formæ, vt apud omnes est in confesso; ergo vt sacramenta possint dici causæ instrumentales gratiæ, non oportet vt eā actiue & efficienter attingant. Secundo ignis vere dicitur per calorem, tanquam per instru-

instrumentum producere ignem: at per illum non attingit effectiue formam ignis, sed solum dispositiuè: ergo ad rationem instrumenti non requiritur actiuitas physica, & realis, & consequenter sacramenta possunt vere instrumenta dici, respectu gratiæ, etsi veram & physicam efficiētiam non habeant. Consequētia prima est optima cum maiori, ab omnibus concedenda. Minor ostenditur, quia sicut calor non potest inesse in materia prima, ita nec in ipsam agere; nā sicut supponit materiam secundam in essendo, ita & in agendo. Præterea, quia, vt in controuersijs de Eucharistia dicemus, non potest accidens substantiam attingere efficienter, eamque producere, cum sit quid in ea imperfectius. Sed aduerte, aliud esse quod quid sit proprie instrumentum, aliud vero, quod sit propriū instrumentum actiuum physicum: Primo modo vere probant rationes factæ qd sacramenta possint dici proprie instrumenta gratiæ, sed non secundo modo, hoc enim secūdo modo negat Scotus, (vt supra vidimus) aliquid posse esse proprie, nisi formam actiuā habeat, quę in suo ordine vere agat: & ī hac significatione negat creaturam posse cōcurrere ad creationē, concedit tamen instrumenta artis esse proprie instrumenta, non quia sint actiua proprie, sunt tamen receptiua alicuius effectus prioris ordinati ad effectum vltimum; quo modo, inquit Scotus, sacramētum potest dici instrumentum gratiæ, licet non habeat virtutem actiuam proprie, respectu eius.

Si autem obijcias, non esse simile, quia sacramentum non suscipit illū effectum priorem, sicut securis recipit motionem. Respondeo, hoc non obstare, quia sicut totum illud, quod recipit effectum priorem, dicitur instrumentum, ita & quodammodo iste effectus instrumentum dici potest, vere enim dici potest, quod per motionem serræ lignum diuiditur, at in proposito prior effectus est sacramentum, vel susceptio sacramenti ordinata ad priorem effectum, qui est gratia. Præterea meritum est proprie causa instrumentalis præmij, nam vere per ipsum præmium acquiritur, & propter ipsum datur, cum tamen nullam causalitatem physicam actiuam, & effectiuam habeat respectu eius; igitur q̄uis gratia sacramentorum non attingat physica efficientia * * * gratia poterit respectu eius esse cā instrumētalis. Tandem vltima dispositio ad formam substantialem vere dicitur causa vnionis animæ, causa, inquam, instrumentalis, & tamen physice eam nō attingit & efficienter; ita sacramentum est veluti dispositio necessitans ad fieri ipsius gratiæ, non quidem habens rationem receptiui, sed immediatæ dispositionis ad ipsam gratiam; nec oportet huiusmodi dispositionem esse immediate in ipsa anima, in qua recipitur gratia, sed sufficit (vt ait Scotus) vt sit in eadem persona, cum non sit dispositio ex natura rei disponens ad gratiā, nec ratio recipiendi eam, sed ex diuina institutione, quo ad genus potius causæ efficientis, quam materialis reducitur. Hoc amplius declaratur à Scoto in 4. dist. 19. in responsione ad quæst. motam, d. 18. quam ibi soluit, vbi ait, quod pœnitentiæ sacramentū est instrumentum ad gratiam primā, sicut dispositio præuia eo modo, quo alteratio potest dici instrumentum respectu generationis subiectiuæ, quia est dispositio præuia ad ipsam. Et paulo inferius dicit, quod Sacerdos delet

culpam

culpam & pœnam mortis æternę per sacramentum pœnitentiæ: sed id nō facit, inquit Scotus, nisi instrumentaliter, non quidem attingendo illum effectum nec propria virtute, nec alterius, sed attingendo aliquid prius, qđ est dispositio necessitans ad illum effectum, necessitans, inquam, ex diuina pactione; & genus tale causans dispositionem necessariam ad terminum; dicitur agens instrumentale, & est de alterante & generante. Hæc Scotus, vbi vult expresse, qđ alteratio est instrumentum ad generationem substantiæ, quia est dispositio necessitans ad formam substantialē: simili modo sacramentum dicitur instrumentum gratiæ, quia est dispositio necessitans ad productionem eius, licet nō ex rei natura, sed ex pactione diuina, nec instrumētum physicum proprie loquēdo de instrumento per similitudinem ad instrumenta artis est actiuum & attingens terminum principalis agētis, ac proinde licet sacramentum non attingat gratiæ productionem, dici potest proprie instrumentum seu causa instrumentalis eius.

Quinta Conclusio. Sacramenta sunt causę morales gratiæ, Probatur, quia habent efficaciam suam, vt supra ostendimus, à passione Christi, quia Christus meruit, vt per ipsa sacramenta à se instituta nobis gratia cōferatur, ipsa enim vt instituta à Christo vero Deo, habent in se meritum Christi mouens Deum ad gratiam per ea causandam & efficiendam; vnde quatenus ipsa Christi merita continent, sūt ipsius gratiæ causæ instrumentales & morales. Cum hac causalitate morali vere saluantur differentiæ, quæ de ipsis sacramentis à Sanctis & Concilijs dicuntur, causa enim moralis vere dicitur causa. Conclus. hæc ex præcedentibus probatur, quia cum sacramenta non sint causæ instrumentales physicæ ipsius gratię, propria actiuitate physica, & reali ipsam attingentes, suntq; secundum Sanctos vere causæ instrumentales gratiæ, sequitur, quod sint causæ ipsius morales.

ARTICVLVS IV.

An accedens cum fictione ad Baptismum, gratiam Baptismi recipiat.

Pars affirmatiua probatur primo, ex illo Apostoli ad Gal. 3. Quotquot baptizati estis, Christum induistis; sed nullus induit Christum, nisi accipiens gratiam, per quam fit Christus conformis; igitur quantumuis fictus quis ad Baptismum accedat, si illum recipit, gratiam recipit.

Secundo. Si fictus non recipit gratiā cum Baptismum accipit, non posset saluari, aut esset rebaptizandus: sed vtrumque est maximū inconueniens; igitur vere talis fictus gratiam recipit. Consequentia est nota; sequela maioris probatur, quia non potest quis sine gratia baptismali saluari; ergo, vel esset iste fictus rebaptizandus, si gratiam in Baptismo non recipit, vel præclusa est illi via salutis.

Tertio. Baptismus expellit peccatum, sed non illud, quod prius expulsum est, quia iam amplius expelli nō potest; ergo peccatum, quod tunc inest; ergo nullum peccatum in ficto impedit gratiæ collationem per sacramentum Baptismi.

De hac quæstione videndi sunt Doctores in 4. d. 4. Scotus in 4. d. 4. qō. 5. sed duo in hac inquirenda sunt disputa-

ſputatione,& abſoluenda: Primum erit, an fictus recipit Baptiſmi gratiã, & ſimul diſputabitur, quæ voluntas ſit neceſſaria in ſuſcipiente Baptiſmũ, vt ſaltem ſacramentum,& rem ſacramenti recipiat, ſ. characterem. Secundo inquiremus, an recedente fictione recipiat fictus gratiam baptiſmalem.

Ad primi dubij ſolutionem primo aduertendum eſt ex Magiſtro, in 4. d.4. accedentes ad Baptiſmũ in triplici conſiſtere differentia: alij enim recipiunt ſacramentum tantum; alij vero recipiunt non ſolum ſacramentum, ſed rem ſacramenti. ſ. characterem, qui ſacramentum, & res dicitur, non tamen recipiunt rem tantum ſacramenti, quæ eſt gratia; alij vero recipiunt omnia. ſ. ſacramentum tantum, rem & ſacramentum, & ipſam rem tantum. ſ. gratiam. Exemplum primi, vt qui omnino diſſentiens accederet. Exemplum ſecũdi, qui vult ſacramentum recipere, habet tamen complacẽtiam alicuius peccati mortalis. Tertij exemplum eſt in ijs, qui bene affecti cum omnibus ad dignam ſuſceptionẽ ſacramenti requiſitis, ſacramentum recipiunt, in quib. ſacramentum habet plenũ, effectũ, imprimit.n. in eis characterem, & ſimul confert eis gratiam iuſtificantem, qua eis omnia peccata condonat,& pœnas eis correſpondẽtes remittit, ſic qđ baptizatis nulla ſatiſfactio imponenda ſit, quia per Baptiſmum homo morti Chriſti incorporatur, quia in morte eius baptizatur,& conſepelitur ei in morte, iuxta illud Apoſtoli: Quotquot baptizati ſumus, in morte ipſius baptizati ſumus, conſepulti ſumus ei per Baptiſmum in morte; at mors Chriſti fuit ſatiſfactoria ſufficienter, non ſolum pro peccatis noſtris, ſed etiam totius mundi; ergo qui baptizatur, in morte Chriſti incorporatur, eique conſepelitur, moritur peccatis omnino, ſic quod ab eo recedant quoad culpam & pœnam. Quocirca baptizatis, vt dixi, nulla ſatisfactio iniũgi debet, quia paſſioni & morti Chriſti iniuria fieret.

Secundo obſerua ex Scoto vbi ſupra, fictum illum dici, qui aliud prætendit exterius, aliud vero habet interius; id aũt poteſt accidere bifariam: Primo ita vt intendat, ſe velle recipere ablutionem baptiſmalem eo modo, quo Eccleſia intendit eam conferre, oppoſitum tamen habeat in animo. Secundo poteſt quis eſſe fictus, oſtendendo ſe eſſe diſpoſitum ad ſacramenti ſuſceptionem, vere tamen indiſpoſitus eſt interius, vel quia non habet rectam fidem, vel quia habet aliquod peccatum mortale, quod actu placet, vel præteritum, de quo nõ atteritur. In hac quæſtione, cum Doctores inquiunt, an ficte accedens ad ſacramentum gratiam recipiat, communiter loquũtur de ficto hoc ſecundo modo, nam fictus primo modo, vt poſtea dicemus, nihil per ſacramentũ recipit, nec aliquid in eo operatur ſacramẽtalis perceptio & operatio, quia nec gratiam, quia nolentem Deus nõ iuſtificat, nec characterem, quia impeditur per obicem contrariæ voluntatis, illa enim ſola characteris impreſſionem impedit.

Tertio obſerua, ꝙ vt mõ dicebamus, ſolus diſſenſus voluntatis impedit characteris impreſſionem in ſuſcipiẽte ſacramentum Baptiſmi, ſed iſte diſſenſus, vel non conſenſus, poteſt intelligi bifariam: Primo contrarie; Secundo negatiue, vt docet Scotus vbi ſupra, quæ.4. Si negatiue ſumatur, ſolum negat actualem conſenſum: ſi

vero

vero contrarie, ponit actualem dissensum. Hæc distinctio patet ex eo, quod aliud est nolle, aliud non velle: nolle enim dissensum positiuum dicit, quo voluntas actu dissẽtire à re sibi proposita dicitur non velle aũt neque assensum, neque dissensum dicit ex ratione sua, sicque est cuiuslibet actus negatio, siue actus volendi, siue nolendi, & velle & nolle dicunt actum voluntatis contrarium, ut assensum & dissensum; non velle autẽ negat vtrumque, seu vtriusque actus negationem dicit. Ex ijs seq̃tur, quod quis potest dici nõ consentiens duobus modis: Primo cõtrarie, & tunc includit actum positiuũ nolendi. Secundo negatiue tantũ, & tunc dicit negationem actus vtriusque scilicet, & volendi, & nolendi; dissentiens aũt actu, aut dissentit simpliciter, aut secundum quid. Quod vt percipias aduerte, aliquem posse dici simpliciter volentem aliquid, & simul nolentem secundum quid. E.G. mercator, q ut fugiat naufragiũ, proijci merces in mare, dicitur volens simpliciter, respectu proiectionis mercis in mare, & nolens secundum quid, quia nollet proijcere merces, si aliter naufragium euitare posset, in quo dissentit D. Tho. a Scoto, quia ille dicit esse simpliciter nolentem, volentem, aũt secũdum quid, Scotus vero oppositum asserit, q̃ ita probat: iste proijciens merces, vt immersionem fugiat, sua voluntate imperat potentiæ motiuę ad merces proijciendas, & ipsa volũtas se ipsam mouet libere, quia cogi non potest simpliciter; ergo simpliciter uolens proijcit merces in mare, siquidem simpliciter ad id cogi non potest, nolens tamen secundum, s. sub conditione nolens, quia nollet, si alio modo posset vitam saluare. Ex ijs colligi potest, quis dicatur simpliciter nolẽs, & nolẽs secũdum quid: nolens simpliciter est, qui absolute & simpliciter nonvult aliq̃d, vt is, qui absolute dissentit cœlibatui; dissentiens vero secundum quid est ille, qui proijcit merces, vt naufragium fugiat. Est ad propositum casus. Iudæus adultus, qui positiue vult accipere Baptismum, vt tormenta sibi pręparata fugiat, uult quidem simpliciter baptizari, sed non vult secundũ quid, quia si posset euadere tormenta, non baptizaretur.

Quarto obserua, ad Baptismũ paruulorum, per se non requiri parentũ consensum, nec eorũ fidem, imo nec Ecclesiæ, nã etsi inuitis parentibus baptizaretur, vel ipsis non habentib. fidem, vel nullo fideli per impossibile existente in Ecclesia, vere baptizati remanerẽt, si baptizans intenderet facere, quod Christus fecit; imo vt notauit Caietanus 3.p.q.68.art.7. non requiritur per se voluntas & consensus baptizati, etiamsi sit adultus, quia tota efficacia sacramenti Baptismi est ex parte ipsius sacramenti, nec requirit ex parte parentis, nisi capacitatem absq; contraria voluntate. Ex quo fit, omnẽ paruulum iuxta fidem Ecclẽsiæ vere baptizatum, non esse rebaptizãdum; vnde sic sumitur post hæc ratio, quicquid non est de necessitate sacramẽti in vno, non est de necessitate sacr̃i in reliquis; sed consensus non est de necessitate sacramenti in paruulis; ergo neq; in adultis; sufficit ergo ad hoc vt sacrũm characterẽ causet, qđ in suscipiente non inueniat obicẽ contrariæ voluntatis, & hoc per se extra de Bapti. & eius effectu, habetur, ab Inn. III. c. Maiores, ibi. n. mota quęstione de suscipiẽtib. characterẽ, & relata opinione quorũdã dicentium, characterem im-

imprimi & inuitis: refutata deinde opinione hac, quoad totaliter īuitos, cōcludit hæc verba in calce capitis; Tūc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem contrariæ voluntatis non inuenit resistentē; ergo per se loquendo, imprimit characterem vbi non inuenit contrariam voluntatem; ergo in eo imprimit characterem, & consequenter per se loquendo, non requiritur in suscipiente intentio, vel voluntas positiua, sed sufficit non habere contrarium. Secundo probatur, vtendo ratione supra posita, quod non est de necessitate in vno suscipiente Baptismum, non est de necessitate sacri, per se loquendo, in quouis alio: sed in paruulis volūtas etiam interpretatiua non exigitur vt propria dispositio ad recipiendum Baptismum; ergo in nullo recipiente Baptismum per se loquendo, requiritur consensus ad receptionem eius. Probatur minor, quia voluntas, parētum non est dispositio aliqua, sed solum appropinquatio patientis ad agens, puta ad ministrum conferentem sacramētum. Præterea si voluntas parentum esset necessaria, & fides, sequeretur filium hominis hæretici contra voluntatem parentum baptizatum, nō manere baptizatum. Nec sufficit dicere, hanc voluntatem esse translatam in Ecclesiam, vel pastores eius, quia fieri potest, vt Ecclesia nolit, sed potius prohibeat huiusmodi infantem baptizari inuito parente, & tamen si ab aliquo priuata auctoritate baptizaretur, vere ac valide sit baptizatus;

Sed contra dicta obijcitur, quia ex ijs sequitur, posse quempiam pertinere ad Ecclesiam, qui tū nunquā Baptismo consenserit, ac per consequens poterit idem compelli ad seruandam regulam Christianæ fidei, quod tamen absurdum videtur. Præterea si voluntas baptizati nō requiritur per se, tanquam dispositio in adulto ad receptionem Baptismi, sequitur, quod nolle & contemnere Baptismum nō erit impedimentum, quia non impedit, nisi velle oppositum. Ad primū horū dico, quod vno incōueniēti dato, multa possunt sequi inconuenientia, & ideo dato quod minister temere baptizet adultum hæreticum, non est mirum sequi aliud inconueniens, scilicet, quod talis esset de iurisdictione Ecclesiæ ratione sacramenti, & tamen non esset compellendus ad fidem seruandam, quia nunquā consentit, sed dormiens baptizatus est, sicut si ordinatus dormiebat, non teneretur seruare continentiam Ordini sacro annexam. Ad secundum respondeo, negando sequelam, quia nolle Baptismum, secundum se aduersatur susceptioni Baptismi, & ideo ipsum impedit, & tum quia tollit suum contrarium, puta velle Baptismum

Nec oppositum huius nostræ sententiæ, quam tenet Caietanus 3. par. quæst. 68. art. 7. defendit Scotus in 4. dist. 4. ante solut. ad argumenta, cum dicit, vtentem ratione, vt sit capax Baptismi, debere habere aliquam deuotionem ad sacramentum, si debet sibi valere, quia ibi loquitur de sumptione digna sacramenti, per quam huiusmodi gratia conferatur, & susceptio Baptismi nō imputetur ei ad culpam. Confirmatur amplius nostra Conclu. quia si adultus accederet ad Baptismū cum solo originali, non esset ei necessaria aliqua attritio, vel pœnitentia, quia illud peccatum non propria, sed aliena voluntate contraxit; ergo similiter ad deletionē eius per Baptismū

sufficit

sufficit sola voluntas Christi sine voluntate propria suscipientis, quia sicut aliena voluntate contraxit peccatum illud, ita & aliena poterit tolli, sicut accidit in paruulis cum baptizantur. Ijs positis, sit

Prima Conclusio. Infantes statim post natiuitatem ex vtero sunt capaces sacramenti Baptismi, nec ad id necessaria est intentio suscipiendi Baptismum, nec propria, nec parentum, vel alterius, sed sufficit eis voluntas Christi. Prima pars huius Conclusionis probatur ex vsu Ecclesiæ, quæ tales infantes ante vsum rationis eorum baptizat, & iubet baptizari, & hic vsus est communis & vniuersalis in tota Ecclesia Catholica, & ita semper fuit ab initio, quod ex Aug. st. clarissimè cōstat, qui in omnibus fere libris contra Pelagianos, inde probat in nobis esse peccatum originale, quod iuxta Ecclesiæ morem paruuli baptizantur in remedium peccati; ita tenet primo libro de peccatorum meritis, cap. 26. vbi dicit, traditionem hanc esse à Domino per Apostolos. idem lib. 3. & 5. & lib. 4. de Bapt. cap. 24. & epist. 22. 28. 57. 105. Ita etiam definierunt tempore Augustini Concilium Induitanum, & Africanum can. 26. & habetur in cap. Placuit de consecr. d. 4. & Concil. Lateran. sub Innoc. III. cap. Maiores de Baptismo. Præterea si paruuli non essēt Baptismi capaces ante vsum rationis, essent salutis incapaces, nullumq; remedium contra originale pro eis institutum fuisset, quod suaui Dei prouidentiæ aduersatur. Item circumcisio, quæ Baptismi fuit figura, paruulis ante vsum rationis proderat, siquidem octauo die circumcidebantur ex præcepto Domini; ergo multo magis paruulis, inquam, capacibus debet prodesse Baptismus, quod pertinet etiam ad copiosam Christi redemptionem, & sufficientem prouidentiam, qua hominibus omnibus abundanter prouidit, vnicuique iuxta capacitatem suam. Secunda pars eiusdem Conclusionis ex prædictis notab. 3. patet, & probatur vlterius; nam de facto perficitur Baptismus in paruulis sine propria eorum voluntate & consensu; ergo talis intentio & consensus non est necessarius, vt sint capaces Baptismi. Præterea infantibus, vt ita dicam, applicatur originale peccatum absque eorum consensu; ergo eis potest applicari meritum Christi absque propria eorum voluntate; ergo vt in Christo regenerentur per Baptismū, nō est necessaria eorū propria voluntas, & intētio, & multo minus ipsorū parētū, vel aliorū, quia nulla est auctoritas, vel traditio, per quam asseramus Christum in institutione Baptismi id voluisse, scilicet, voluntatem parentum respectu filiorum; & quod ita sit, satis patet ex dictis in hac declaratione.

Secūda Concl. Fictus primo mō ex dictis notab. secundo, qui scilicet aliud ostendit exterius, & oppositum habet interius, estque dissentiens animo nullo modo effectū aliquem Baptismi recipit, etsi exterius baptizatur. Probatur, quoad characterem, qui est prior effectus Baptismi, quia ut ait Innocen. III. cap. Maiores de Bapt. sacramentalis operatio non imprimit characterem, vbi inuenit obicem contrariæ voluntatis resistentem; sed in prædicto est obex contrariæ voluntatis; ergo in eo non imprimit characterem. De secundo vero effectu, qui est gratia, multo minus illum confert, quia Deus nō iustificat nisi volentem, si sermo sit de adultis, vt nunc loquimur, & accedēs

ad

ad Baptismū, si in peccatis actualibus est, debet ab eis aliquo modo auerti per attritionem, & ad Deum vtcumq. conuerti; si autem originale tantū habuerit, dilectione quadam & amore in Deum & sacramentum ferri debet; ergo qui dissentiens est omnino, nullā gratiam baptismalem recipit. Conclusio tamquam certa accipienda est, & diffinita ab Ecclesia, ita Scotus vbi supra.

Tertia Conclusio. Si sententiam Caietani notab. vltimo explicatam teneamus, si quis ad Baptismum accesserit, scilicet neque consentiens, neque dissentiens, & Baptismum sic recipit, erit in eo validus, nec reiterandus. Cōclusio hæc satis ibi explicata est, nec omni caret probabilitate, ob rationes supra assignatas, licet sententia opposita sit verior, & sequenda; Vnde ad Baptismum in adultis est necessarius consensus & intentio recipiēdi illum, vt sit validus, quod omnes communiter ita sentiunt, & colligitur ex Augustino lib. 4. de Bapt. c. 14. & ex Innocentio III. ca. Maiores de Bapt. & ratio est, quia quomodocumque se habeat adultus, siue originale, siue actualia habeat peccata, est in eo necessaria intentio, hoc est, consensus, nō quidem propter impedimentum huius, vel illius peccati, sed quia omnis homo est dominus suorum actuum, & ideo sine proprio consensu nec spiritualiter regenerari potest, nec membrum Christi aut Ecclesiæ fieri.

Quarta Conclusio. Non consentiēs tantum negatiue; scilicet, quod non habet actualem consensum circa Baptismum, si tamen virtualiter assentiat, s. prius habuit assensum circa Baptismum, licet in actu recipiendi nullum consensum actualem habeat, valide recipit sacramentum. Probatur, quia vt Controuersia sequenti dicemus, ad actum humanum & meritorium sufficit virtualis intentio; ergo similiter ad Baptismi receptionem, noluit enim Deus alligare hominem ad impossibile, vel eius statui huius vitæ nimis difficile; at non distrahi in actibus humanis, perficiendis, est homini nimis difficile pro statu isto, quia iuxta Augustinū 3. de libero arbi. non est in voluntate nostra, quin visis tangamur; ergo non voluit Deus salutē hominis constituere in ista conditione, si non distrahatur, consequenterq; non voluit obligare eum, vt in suscipiendo Baptismo non distraheretur, ita etiam accidit in alijs sacramentis, sacerdos etiam in consecrando Eucharistiā nō obligatur, & vere consecrat, verum distrahitur, vere enim cōficit distractus, dum tamen prius inducendo se intenderet celebrare Missam secundum ordinem Romanæ Ecclesiæ. Ex ijs collige, ad Baptismi receptionē validam in adultis non esse necessariā actualem consensum, sed satis esse, qđ aliquando præcesserit, & moraliter duret, nec vt retractatus sit. Quod vt melius percipias, aduerte, duobus modis posse contingere hominem baptizari hac sola morali ac virtuali voluntate ex præcedenti voluntate relicta; Primo vt cum baptizatur, ratione vti possit, & sciens, & videns baptizetur, & non resistat, quamuis actu non consentiat, & tunc Baptismus absq; dubio est validus, & quoad formam Ecclesię semper talis iudicatur, quia illa promissio & non repugnantia exterior est interioris cōsensus sufficiens indiciū, imo videtur quædam virtualis uolūtas & consensus recipiendi Baptismū, ob idque valide confertur ob rationes assi-

assignatas. Secundo potest quis Baptismum recipere solum habitualiter consentiens, quia scilicet aliquando habuit actualē consensum contrario dissensu non interruptum, licet modo illum non habeat, neq; proxime ante susceptionem Baptismi illum habuerit, ita quod moraliter dicatur nunc durare, qui consensus, & intentio ad meritum non sufficit, & de hoc sit

Quinta Conclus. Habitualiter consentiens, si actus cōtrarius dissensus nō sit, vere recipit & valide sacramentū Baptismi, siue tūc vtatur rōne, siue nō; ratio vero, quia sic iudicatur habitualiter consentiens. Præterea si quis ante phrenesim habuit cōsensum in sacramēto Baptismi, & in phrenesi existēs baptizetur, vere remanet baptizatus, etsi suorum peccatorum attritionē nō habeat, recipit etiam gratiā, vt omnes fatentur, ergo similiter si solum vtens, rōne solum habitualiter consentiens sit in Baptismum, valide illum recipit, quia ab vsu rationis, quem habuit, nō videtur minus capax Baptismi: Vnde Scotus vbi supra, inquirens, an non vtens ratione, aliquando autem vsum, quo consensum & voluntatem in Baptismum habuit, cum rationis esset cōpos, suscipiat valide Baptismum, sic ait: Dico, quod supponitur nunc habitualiter consentiens, vel dissentiens, secūdum quod se habuit in sanitate immediate ante istud impedimentum, si tunc actualiter consensit, iudicatur nunc habitualiter consensisse, si tunc actualiter dissentiens, iudicatur nunc habitualiter dissentiens. Et dixi immediate, ita quod inter actum illum, & istud impedimentum non interuenit motus voluntatis oppositus: & sic vniuersaliter dico, quod ipse habitualiter consentiens potest recipere sacramētum hæc Scotus. In eadem sententia est Augustinus quarto confess. cap. quarto. vbi de quodam suo amico refert, saluum factum esse per Baptismum, quem in phrenesi absq; vllo sensu percepit. Sed quod attinet ad forū Ecclesiæ, in ijs euentibus necessariū est, vt de priori voluntate data sint sufficientia indicia, de quibus constet aliquo fideli testimonio, quia oportet vt illa voluntas constet aliquo modo Ecclesiæ; & quamuis hoc sufficiat, vt valide sacramentum ministretur, tamen vt digne, & sine peccato fiat, oportet vt aliqua necessitas cogat ad baptizandum hominem in illo statu, vt si homo sit in probabili mortis periculo, vel, vt dicit Scotus, impedimentum vsus rationis perpetuum censetur, extra enim hos casus expectanda est ea hominis adulti dispositio, vt sciens & videns sacramentum recipere possit.

Sexta Conclusio. Qui non consentit negatiue tantū, & negatiue etiam nō dissentit, quia nec actum, nec habitum oppositū habet, i. qui nec actu cō sentit, nec dissentit, nec vnquā actum consensus, vel dissensus habuit, nec habuit in Baptismo, non est capax Baptismi, si sit adultus, licet sit difficile talem adultum inuenire, præcipue si prius de Baptismo aliquando cogitauit. Conclusio est expresse Scoti vbi supra, cuius sensui Glos. in expositione opinionis Caietani assignata non quadrat, patet improbatione secundæ partis huius conclusionis, quę à Scoto talis ponitur: quia vel tunc, inquit, placuisset, sibi baptizari, vel non placuisset, imo displicuisset, & secūdum vltimum modū iudicaretur talis habitualiter cōsensus vel dissēsus esse in posterū, tā si quis esset oīno nō cōsentiēs,

nec dissentiens, tã habitualiter quã actualiter, & tamen vtens ratione non esset capax Baptismi, quia ex quo vtitur ratione, oportet quod habeat deuotionem aliquam ad sacramentũ, si debeat sibi valere, aliter enim videretur contemnere. Hæc Scotus, vbi nostram conclusionem aperte fatetur, & quo ad primam, & secundam partem cõclusio nostra etiam probatur per ea, quę secunda conclusione dicta manẽt, sed ad rationẽ Caiet. quibus eius sententia innititur, respondendum est.

Ad primum dico, verũ est quoad quid quid est de ratione sacramenti in vno est in alijs, sed nego respectu omnium eandem requiri dispositionem ad suũ effectum causandum, in paruulis quidem, qui actuum suorum nõ sunt domini, quique aliena voluntate peccarunt, sufficit aliena voluntas Christi, vt baptizatus operationẽ suam habeat; in adultis vero, qui suorũ actuum sunt domini, eorum consensũ requirit Baptismus, quia Deus nullum adultũ suæ familiæ vult adscribi, nisi volentem.

Ex quo ad secundum patet, quia etsi adultus cum solo originali ad Baptismum accederet sine consensu in Baptismum, ob rationem iam assignatã nihil apud illum valeret.

Septima cõclusio. A natiuitate amẽtes sunt baptizandi, nec inter illos, & paruulos est differentia, nisi in hoc, qđ si speratur ipsum amentẽ aliquando curandum, & ratione vsurum, est expectãdum tempus illud, vt cum maiori reuerentia sacramentum illud suscipiat; si autem desperetur de eo, quod vsum rationis attingat, statim est illi sacramentum conferendum, quia nullũ Deus excludit à remedio ad salutẽ necessario. Conclusio est omnis animi cõsensus inter Catholicos.

Octaua conclusio. Iudæus, vel Gentilis, qui vel metu mortis ab intrinseco prouenięte, vel ab extrinseca causa inuite cõsentit in Baptismũ, vt periculũ euadat, si baptizetur, validũ erit sacramentum, nec postea baptizandus iterum, etsi absolute velit periculo cessante. De primo certissima est, & probatur à paritate rationis, nam qui metu naufragij votũ Religionis emittit, vere manet voto adstrictus; ergo similiter qui tali metu concussus vult baptizari, si baptizetur, valide baptizatur. Et ratio est aperta, quia simul est consentiens in Baptismum; ergo imprimit in eo characterem, quia in eo non inuenit obicem contrarię voluntatis resistentẽ. De secundo etiã est certũ, quia extra de Baptismo & eius effectu c. Maioribus, dicitur, ꝙ terroribꝰ atq; suppliciјs violenter attrahitur, & ne detrimentum incurrat. Baptismi suscipit sacramẽtũ, talis, sicut & is, ꝙ ficte ad Baptismum accedit, characterẽ suscipit Christianitatis impressum, & tãquam cõditionaliter volens, licet absolute nõ velit, cogendus est ad obseruationẽ fidei Christianę. Ratio huius est, qa est simpliciter volens, vt supra ostẽdimus de proijciente merces in mare, non.n. potest voluntas simpliciter cogi.

Sed obijcies: Matrimoniũ metu cadente in virũ cõstantem iuxta doctrinam Scoti in 4. est iure diuino & naturali nullum; ergo similiter Baptismus ui acceptus erit nullus & inualidus. Respondeo, disparem esse vtriusq; rationẽ, nam Matrimonium non solum ex natura sua voluntarium consensũ exposcit, sed omnino liberũ, ob idq; si metu tali cõtrahatur, iure naturali ẽ inualidũ; ad Baptismũ sufficit ex Christi ĩstitutione simpliciter cõsẽsus in ipsũ, licet sit cõditionatus, & nõ absolutus.

Nona

Nona Conclus. quæsito directe respondens, est huiusmodi. Accedens ficte secundo modo, ex supra dictis notab. 2. de quo cōiter Theologi loquuntur, ad sacramētū Baptismi, licet characterē recipiat, vt supra declaratū est, non tamen gratiam. Et ratio præcisa est, quia sacrum suscipit cum peccati mortalis complacentia, vel non accedit cum dispositione ad gratiæ infusionē necessaria, quorū vtrumq; est gratiæ obex: peccatū nāq; mortale actuale, vel habituale placens, repugnantiā habet cū gratia, & indispositio ēt eius infusionē impedit, & si absq; attritione & dolore peccatorū actualiū, quis Baptismū recipiat, is profecto gratiam Baptismalē minimè recipiet, dicitur .n. in Actib. Apostolorū: Pœnitentiā agite, & baptizetur vnusquisq. vestrum.

Expositio secundi dubij.

Pro huius quæstionis intelligentia aduerte, eā solum habere locū, vbi Baptismi sacramentū fuit validum, non tamen contulit gratiā baptismalē suscipiēti, pp obicem, quē in eo inuenit, qui obex fictio à Doctorib. appellatur, oppositus nō quidē sacramento, quoad gratię infusionē, characteris impressionē, sed gratiæ, quę per ipsum conferēda erat, nisi obex obstitisset; nā quādo fictio sacramento opponitur, illud irritum facit, nihil est, quod redire possit, cum nullū effectum habuerit, sed necesse sit sacramentum reiterari: vt si quis oīno dissentiēs interius, aliud aūt demonstrans exterius baptizetur, Baptismus in eo fuit oīo inualidus, & necessario est reiterandus in eo, si ille cōsequi vult salutē, quam sine Baptismo habere non poterit. Habet ergo quæstio locū, cū Baptismus est validus, non tamen gratię effectū sortitur, pp obicē in subiecto existentem, cuiusmodi est peccatū in fide; vel cōplacētia peccati mortalis, vel indispositio aliunde orta, in hoc sensu indubie tenuit Augustinus lib. primo, de Baptis. c. 1 1. & seq. & lib. 3. cap. 1 3. & lib. 6. cap. 5. & alias sæpe, Baptismum impeditum à suo effectu per fictionem, incipere illum habere fictione ablata. Ipsum secuti sunt omnes Doctores scholastici in 4. agentes de Baptismo, & D. Tho. 3. p. q. 65. art. 1 0.

Secundo obserua, Baptismū proprie & vere delere originalem culpā, & quidquid in ea rationē peccati habet, quia ad hunc finē est per se institutus. Concl. est à Conc. Trid. diffinita sess. 5. can. quinto, ijs uerbis: Si quis per Iesu Christi Domini gratiā, quæ in Baptismo cōfertur, originalis peccati reatū remitti negat, aut ēt non tolli, quod verā & propriā peccati rationē habet, sed illud dicit tm̄ radi aut non cōputari, anathema sit. Concl. probatur ex ipsa Baptismi institutione, qui ad regenerandos hoīes in Christo institutus est: at non est minus efficax spūalis regeneratio Christi, quā gratia carnalis ex Adamo; ergo si hęc potens est ad trāsfundendū originale peccatū in filios Adę, multo illa erit potentior ad tollendū hoc peccatū, & infundendā Christi iustitiam: Cum vero peccatū originale vnum sit in singulis hoībus & indiuisibile, ita quod quilibet homo vnum habet peccatum originale indiuisibile, cum nascitur, nō pōt illud, qđ rationē culpæ habet, partim tolli, partim relinqui; neq; ēt ita pōt radi, quin oīno eradicetur, quia illud peccatum quoad culpam vnum est, & indiuisibile in singulis hominib. vnde vel totum tollitur, vel totum manet. Et con-

firmatur, quidquid est culpæ in peccato originali, non tollitur, nisi per gratiæ infusionẽ, & charitatis: gratia aũt Dei & charitas, quamuis minima, constituit hominem simpliciter Deo gratũ & amicum, & proinde quidquid rõnem culpæ habet in homine, cui infunditur, excludit; habet ẽt Baptismus uim cum originali culpa omnẽ actualem ante id commissum, si nullum sit ex parte suscipientis impedimẽtum, penitus delere & abijcere. Hoc est diffinitũ in Concil. Florent. ex decreto Eugenij, vbi sic dicit: Huius sacramenti effectus est remissio omnis originalis culpæ & actualis. Ex quibus verbis facile colligitur, non solum per accidens, sed per se hunc effectum Baptismum habere ex vi suæ institutionis, nam inter effectus sacramẽtorum nõ numerãtur, nisi illi, ad quos sunt sacramẽta ex sua institutione ordinata: Concilium aũt ponit actuale peccatũ atque originale per Baptismum remitti; ergo vtriusque remissio est per se effectus eius: Itaque licet principale motiuum instituendi hoc sacramentum fuerit remissio originalis peccati, cæterum adæquatus effectus in hoc genere remissionis culpę, ad quẽ hoc sacramentũ est institutum, omnia peccata complectitur, sicut solet dici, passionem Christi primario quidem ordinatam esse à Deo occasione originalis peccati delendi, deinde vero esse propter alia peccata tollenda. Quod confirmari potest ex verbis Petri, Act. 2. Pœnitemini & baptizetur vnusquisque vestrum in remissionem peccatorum vestrorum, actualiũ scilicet, quia horum tantum est pœnitentia necessaria, quæ proprie sunt adultorũ peccata; quando autem Baptismus remittit culpam, simul etiam remittit omnem pœnam propriè dictam, licet non auferat omnes vitæ pœnalitates. Prima huius assertionis pars patet ex Concilio, negãte baptizatis opera satisfactoria pro peccatis ante Baptismum commissis esse imponenda, & Conc. Trid. sess. quinta. can. quinto, in illis verbis: Innocentes, immaculati, puri, innoxij, ac Deo dilecti, ita nihil prorsus eos ab ingressu cœli remouet. Et loquitur de baptizatis, & expressius session. 6. can. 14. dicit, in sacramento pœnitentiæ non semper totam pœnam temporalem remitti, vt in Baptismo fit; tollit ergo Baptismus peccata omnia ante ipsum commissa, & quoad culpam, & pœnam, non vero ea, quæ ipsum subsequũtur. Ob hæc merito dubitatur, an fictus recedente fictione effectum Baptismi recipiat, vt puta deletionem peccatorum pręcedentium, & quoad culpam, & quoad pœnam, cum per nullum aliud sacramentum id conferatur? Et tenent Doctores affirmatiuam partem dubij, & quæstionis.

Tertio aduerte, tribus modis posse intelligi, dari effectum Baptismi fictione recedente: Primo, moraliter, & quasi concomitanter, ita vt remoto obice per contritionem vere infundatur gratia, & peccatum originale vere cum alijs remoueatur, quæ per Baptismum erant abijcienda, si fictio minime interuenisset, non tamen virtute Baptismi tunc agẽtis physice, nec moraliter, sed virtute solius contritionis, rõne cuius datur gratia, & tollitur fictio, & concomitanter tolluntur alia peccata. Hunc dicendi modum tenet Glossa in ca. Tunc valere, de consensũ d. 4. dicẽs, tunc nõ dari remissionẽ peccatorũ, per Baptismũ, sed p cõtritionẽ. Secũdus dicendi modus est, ꝙ ablata

fictio-

fictione redit effectus Baptismi quo ad originalis peccati, & omniũ aliorũ, quę ante Baptismũ cõmissa fuerant, remissionem, non tamen quoad specialem gratiam distinctam ab ea, quæ daretur ratione contritionis, per quã tollitur fictio. Tertius dicendi modus est, ablata fictione dari totum effectũ Baptismi cum tota extensione, & intentione, cum qua à principio daretur, si fictio non interuenisset.

Quarto aduerte, bifariã accidere posse hominem esse fictum in ipsa actuali susceptione Baptismi: Primo absque actuali peccato sacrilegæ susceptionis, ita qđ nõ peccat mortaliter ipsũ merũ suscipiendo, & si gratiã non recipiat; vt si bona fide accedens, putans se esse attritũ, re vera tamẽ nõ ita se hẽt, aut inuincibiliter existeret, nõ esset necessaria alia dispositio pręter fidem, & Baptismi recipiendi voluntatem. Secundo potest quis sic accedere ad Baptismũ, vt in ipsa actuali susceptione peccet mortaliter, sciens, & putans se cum mala conscientia ad ipsum accedere. Et vtroque modo potest accidere, vt homo post susceptum Baptismum aliqua peccata mortalia commiserit, vel quod nunquam postea mortaliter peccauerit. His constitutis, sit.

Prima Cõcl. Peccata ante Baptismũ cõmissa, etsi propter fictionẽ nõ fuerint remissa in Baptismi susceptione, non sunt necessario confitenda, quia non sunt materia pęnitentiæ. Probatur, quia illa peccata non cadunt sub Ecclesiæ iurisdictionem; ergo nec sub pęnitentiæ Sacramentum, quæ Ecclesiæ iurisdictionem requirit. Præterea quia Sacramentum pœnitentiæ non habet efficaciam super hominem, nisi iam charactere baptismali insignitũ; ergo peccata commissa ante huius characteris susceptionem non sunt illius Sacramenti materia: quocirca nec cõfitenda sunt, neque pro eis satisfaciendum. Conclusio hęc videtur colligi ex Concil. Trid. Sess. 14. Can. 1. vbi absolute docet, Sacramentum pęnitentiæ institutum esse ad remittenda peccata post Baptismum commissa, & recõciliandos fideles post Baptismum lapsos. Nec oppositum huius conclusionis tenuit Scotus in 4. dist. 4. q. 5. cũ ait peccatum, quod causa fictionis extitit, deleri per contritionem, etiamsi ante Baptismum commissum sit, quia id nõ debet intelligi de illo peccato absolute sumpto, sed quatenus causa fictionis est; nec ita quod quia fundat fictionem, ipsum formaliter sumptum sit Sacramenti pœnitẽtię materia, quia sola ipsa fictio ex peccatis tunc existẽtibus ad pœnitentiam pertinet, non vero peccatum, quod eius fundamentum existit formaliter, ita vt expresse sit confitendum, quia sufficit confiteri se sacrilege Baptismum accepisse, ob peccati pręcedentis Baptismum cõplacentiam. Itaque fictionis peccatũ non debet intelligi non solum ipsa sacrilega sacramenta, id est, susceptio, q̃ per contritionem, vel per realem absolutionẽ deleri põt; & siquidẽ modo per fictionem venit intelligendũ peccatum, quod fictionis extitit causa, nõ quidẽ absolute, nec sub propria ratione confitendũ, sed sub generali, sic qđ dicat pœnitens, se ficte ob cuiusdã peccati complacentiam accepisse Baptismum, vt dixi: quocirca sufficienter cõfiteretur fictus, dicendo se iniuriam fecisse Baptismo, ponendo illi obicem peccati mortalis, & confitendo commissa peccata post Baptismum, nulla facta in specie illius peccati mentione, quod fictionis causa fuit.

Secunda Concl. Primus modus ex positis tertio notab. qui asserit, non virtute Baptismi, sed solius contritionis, qua tollitur fictio, peccata præcedentia fictionē & Baptismum remitti, est alienus à sententia Augustini & aliorū Theologorū, & minime probandus, quia in lege noua, iuxta Conc. Tridē. doctrinā sess. 6. & 14. nullū peccatū originale, aut mortale actuale dimittitur, nisi per aliquod sacramentū in re, vel in voto; vt puta per Baptismum & pœnitentiam, quia alia sacramenta non sunt ad id per se instituta, vt supra vidimus; sed peccatū originale, aut mortale ante Baptismum commissum, nō tollūtur per sacramentum pœnitentiæ in re, vel in voto, quia cum nō sint materia illius, non possunt circa illa habere efficaciam; ergo tollūtur per Baptismum: sed in illo, qui iam baptizatus ficte fuit, non pñt tolli per Baptismū ī voto, quia est incapax talis voti, sicut & alterius Baptismi; ergo necessario tollenda sunt per Baptismum susceptum, q̄uis tempore præcesserit. Præterea si concomitanter solum remittitur per contritionem peccatum originale, & actuale non remissum ob fictionem, ergo assignanda erit causa, per quam per se remitti possint, quia omne per accidens debet reduci ad causam per se: sed talis causa per se nō potest poni nisi Baptismus; ergo per illum remittuntur: sed non per Baptismum futurum, quia reiterari nō pōt; ergo per Baptismū susceptū. Tandem peccatū originale nō contrahitur nisi per generationem naturalē; ergo nec remitti potest nisi per regenerationē spiritualē, quę tm̄ fit ī baptismo iuxta illud, nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritus. &c. q̄ vero prædictus modus sit ab Aug. alienus īferius patebit.

Tertia Concl. Non solum peccata illa, quę in ficto erant ante Baptismū, sublata fictione tolluntur virtute Baptismi, sed etiā datur gratia distincta ab illa, quæ contritioni respondet. Probatur, quia cum omnes Theologi affirmant effectū Baptismi redire recedente fictione, loquuntur de quolibet effectu Baptismi, & maxime de effectu gratiæ. Preterea cōstituamus hominē, qui bona fide, & sine nouo peccato accepit Baptismū, sine sufficiente tamē dispositione, atq; adeo fictus & sine effectu, si huiusmodi homo antequam aliquod mortale committat, habet veram suorum peccatorum attritionem, cōsequenter effectum Baptismi, vt acute satis docet Scotus vbi supra, & nos statim docebimus, quia re vera tollit fictionem, quæ tantum posita erat in defectu talis dispositionis; ergo illi hoī datur prima gratia baptismalis, quę data fuisset tempore Baptismi, nisi fuisset fictio; ergo illa gratia datur ratione solius Baptismi, supposita subiecti dispositione, quia sola attritio per se non sufficeret ad talem gratiæ effectum; ergo Baptismus præteritus sufficit, recedente fictione, ad dādam eamdem gratiam, & hoc non ex opere operato. Si igitur Baptismus recedēte fictione per attritionē nō sufficienter confert gratiam Baptismalem ex opere operato, ergo similiter si eadē fictio remoueatur per verā contritionem, dabitur eadem gratia ex opere operato, imo fortiore ratione.

Quarta Cōcl. Ablata fictione datur effectus Baptismi totus cū tota extēsione & intētione cū qua in principio daretur, si fictio non interuenisset. Conclusio est Augustini lib. primo de Baptismo contra Donatistas, ca. 2. vbi sic ait: tunc valere incipit ad salutem

Ba-

Baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quæ corde in malitia, vel sacrilegio perseuerante peccatorum ablutionem non sinebat fieri quam sententiam sic fere omnes Theologi intelligunt, sicut in Conclusione habetur, & minutim declaratur: Nam in primis datur gratia sanctificans ex opere operato, vt præcedente conclusione ostendimus, in qua dantur omnes virtutes & dona, quia hæc oĩa vel sub nomine gratiæ sanctificantis intelliguntur, vel in ea tanquam in radice continẽtur. Datur deinde remissio non solum peccati originalis, sed etiam actualium, quæ cum illo coniuncta sunt, cum tamen eodem titulo ac ratione, nam quæ commissa sunt ante Baptismum, per se tolluntur virtute eius, quia eorum remissio est prius ac per se effectus eius; quæ vero post Baptismum commissa sunt, tollũtur concomitanter & per accidens, per Baptismum per se, tum per pœnitentiam in voto. Conclusio hæc est Scoti vbi supra, ait enim sic lit. C. Vno modo potest dici, quod illa fictio non dimittitur, nisi per veram pœnitentiam, sed ea dimissa habet Baptismus effectum suum, respectu omniũ peccatorum præcedentium Baptismum, quæ tamen non erant causa fictionis in Baptismo, ver. grat. aliquis ante Baptismum commisit septem peccata mortalia, & venit ad Baptismum, de sex attritus, septimum autem actu placet, vel de eo nullo modo atteritur, illud septimum est solum causa fictionis eius in Baptismo; oportet ergo, vt vere pœniteat de isto septimo, & in se, & in quantum est causa fictionis: quod pro tanto dico, quia forte peccauit nouo peccato mortali propter irreuerentiam sacramento Baptismi, recipiendo illum cum tali fictione: sed recedẽte ista fictione, quæ fuit impedimentum effectus Baptismi, Deus confert gratiam baptismalem in remedium contra alia peccata, quæ fuissent deleta in Baptismo, nisi fictio occurrisset, & ideo de illis talem non oportet habere nouam pœnitentiam, nec ferre nouam attritionem, præter illam, quæ habita fuit ante Baptismũ, sed solo impedimento amoto, sicut Deus si quo modo primo astitisset ad causandum effectum eius, vel dandum, quando suscipiebatur, nisi fuisset impedimentum in suscipiente; ita paratus est semper post susceptionem eius signi assistere ei, qui suscipit, ad causandum effectum eius, quando cessat illud impedimentum. Nec oportet dicere, characterem in ficto aliquid operari, sed solum quod Deus ex eadem pactione assistit etiam ei, qui suscipit, ad causandũ effectũ eius, quam cito obex tollitur. Hęc Scotus. In quibus uerbis duo asserit: alterum, recedente fictione Baptismum habere suum effectum integrum, quem habiturus erat in suscipiente, nisi interuenisset obex: alterũ vero est, quod fictus tenetur pœnitentiam agere de peccato, quod fictionis causa extitit, non solum in se, sed etiam quatenus fictionis extitit causa. In quo aduerte, quod licet vtriusque sit necessaria pœnitentia, non tamen eodem modo; nam illius peccati in se solum est necessaria attritio, sicut ante Baptismum, nec alia pœnitentia per se requiritur, secundi vero peccati, scilicet fictionis ipsius requiritur pœnitentia, & contritio, quæ sacramentum pœnitentiæ in voto includit, necessario est confitenda.

G 4 Sed

non

Sed contra hanc conclusionem obijcit Scotus in hunc modum. Per pœnitentiam solum deletur ista fictio: sed non potest deleri vnum peccatum mortale, quin deleantur omnia, quia secundum Augustinum, impium est à Deo dimidiam sperare veniam; ergo per illam pœnitentiam delentur illa alia peccata; ergo gratia baptismalis non delet illa. Respondent aliqui huic argumento (inquit Scotus) pœnitentiam quidem, quantum est de se, posse delere omnia peccata, tamen quando à causa potentiori præuenitur, non delet illa: in nostro autem casu circa peccata, quæ Baptismum præcessere, præuenietur pœnitētia à gratia baptismali, & ita prius quam pœnitentia illa peccata deleat, delentur ab illa baptismali gratia.

Sed hoc, inquit Scotus, videtur cum ratione ipsa pugnare, quia prius naturaliter tollitur fictio per pœnitentiam, quam per Baptismum aliquid causetur; ergo non præuenitur pœnitentia à Baptismo, quo ad illorum peccatorum deletionem: ideo aliter respondet Scotus, vt puta, quod licet perfecta pœnitentia vere ac perfecte reconciliet peccatorem Deo, & per consequens nullum peccatum in ipso relinquat, cæterum non omne peccatum, quod infuit, perseuerat, sed illud, quod est obiectum suū.s. post Baptismum commissum. Itaq; in nostro casu pœnitentia per se solum delet fictionis peccatum, concomitanter vero alia, quę non sunt materia eius.

Vnde Scotus, vbi supra sic ait: Tum ergo per virtutem pęnitentiæ dimittuntur hæc omnia peccata, sed dimittuntur partim per pęnitentiā, partim vero per aliā causam, & ideo non habetur ibi dimidia venia peccatorū, sed tota à Deo, non tamen tota per pœnitentiā, quia nō oportuit de oībus peccatis, quæ inerant pęnitere. Et iuxta hoc est dicendum, quod illa peccata, de quibus infuit in suscipiente vera attritio, remittuntur quoad culpam & pęnam, de quibus non oportet habere contritionem, nec confessionē, nec satisfactionē, sed solū, inquit Scotus, de illo septimo, quod fuit causa fictionis; quod intellige cum grano salis, nam de illo, quod causa fictionis fuit, oportet solum habere attritionem, si secundum se consideratur, quia de illo non præcessit attritio; de fictione uero est necessaria pœnitentia, confessio, & satisfactio, etsi aliquo modo de illo, quod causa fictionis extitit, est necessaria alia pœnitentia, vt contritio non est, nisi quatenus inbibitam habet in se fictionem; quæ effectum Baptismi impediuit. Et in hoc sensu intelligendus est Scotus.

Sed obijcies, peccatū mortale post Baptismum non deleri, nisi per pęnitentiam; ergo illa peccata, quæ suscepto Baptismo insunt, cum per pœnitentiam tollitur fictio, non dimittuntur, nisi per pœnitentiam, & nullatenus per Baptismum. Respondet Scotus dupliciter: Primo propositionem hanc, peccatū mortale post Baptismū non deletur nisi per pęnitētiā, debere intelligi de peccato commisso post Baptismum, vel omnino sic inhærente, quod de ipso nec fuerit attritio, nec contritio, in Baptismo, nec post Baptismum; sicut in casu nostro de illo, qui septem peccata mortalia ante Baptismum habebat, & solum accessit attritus de sex, septimum vero placuit, vel etiam attritus non est; tunc enim inquit Scotus, illud septimum nō per Baptismū deletur, sed p pęnitētiā.

Quod

Quod intellige semper, sicut supra explicauimus, scilicet quod intelligatur de illo peccato in se sumpto, quia ad deletionem eius, & praecedentium sufficiebat sola attritio absq; alia poenitentia, si fictio non adesset, quae fuit peccatum ab eo distinctum, sed de fictione in se, vel de illo peccato. Septimo solū vt inhibitū, & in se habet fictionē. Qd vero sic Scotus intelligēdus sit, patet, nā cū assignat secūdū modū respōdēdi ad secundum argumentū in corpore quaestionis, sic ait: Potest dici, qd quando aliquis vere poenitet de fictione illa &c. vbi peccatum, quod fictionis extitit causa, fictionem appellat, insinuās se per illud nihil aliud quā fictionem intelligere velle. Secundo respondet, quod quando aliquem vere poenitet de fictione illa, quae Baptismi effectū impediuit, infunditur ei perfectior gratia quam esset illa, quae praecise virtute poenitentiae infunderetur, ita quod illa includat in se perfectionē gratiae baptismalis & pęnitentialis: sicque Baptismus habet suum effectum, quia gratia aequiualens gratiae baptismali datur poenitenti de fictione, simul cum illa, quae datur virtute contritionis, & illa gratia habens vtriusque perfectionem est deletiua & remissiua peccatorum praecedentium Baptismum & fictionis, vel aliorum Baptismi susceptionem subsequentium: illorum quidem genus Baptismalis gratia est, ex virtute Baptismi collata; istorum vero quatenus poenitentialis est.

Sed contra hoc obijcit Scotus, quia si illam gratiam ita perfectam recipit ille fictus, reportaret commodum de fictione sua maius quā si tunc non fuisset fictus, & postea in peccatum recidisset, & modo poeniteret; nam si recidisset, & modo poeniteret, non haberet gratiā, nisi tantum virtute poenitentiae: at ille iuxta hanc sentētiam qui ficte ad Baptismum accessit, habet in poenitendo quasi duplicem, gratiam poenitentialem scilicet, & baptismalem. Respondet Scotus tripliciter. Primo negando, quod iste fictus reportet commodum de sua fictione, sed magis damnum, quia a susceptione Baptismi actuali vsque ad veram poenitentiam, est filius Gehennae, & omnia opera eius mortua, & absque vllo merito gratiae, & glorię, at si ita perstitisset, nec fictionem habuisset, fuisset tunc filius regni, & opera eius fuissent viua vsque ad lapsum, quibus meruisset augmentum gratiae & gloriae. Secundo respondet, quod non recipit fictus poenitens maiorem gratiam, quā si post Baptismum cecidisset, & per poenitentiam resurrexisset, quia in hoc poenitendo reciperet tantam gratiam, quantam nunc recipit poenitens de fictione, quia resurgens à peccato per pęnitentiam, recuperat totam gratiam, a qua cecidit, & aliam vltra per poenitentiam, & hoc vel in re, vel in acceptatione diuina, vt in materia de potentia dicemus. Tertio respondet, quod ille fictus recipit gratiā solum virtute poenitentiae, qua ipsum de fictione poeniteat, & non maiorem, quā si fictus nō fuisset in Baptismo, quia illa susceptio Baptismi fuit opus mortuum, & consequenter non potest reuiuiscere per gratiā, absolutus tamē manet à pręcepto de Baptismo percipiēdo: sed huiusmodi impletio nihil sibi valuit ad salutem, quia fuit opus mortuū hominis existētis in peccato sine vita gratiae: dicitur tamen recipere effectū Baptismi fictus, qn pęnitet, qa efficitur filius regni, nec obligatur

gatur ad recipiendum Baptismum, vt sit filius regni, quia vere adimpleuit præceptum de Baptismo suscipiendo. Vbi nota (inquit Scotus) quòd actualiter peccans mortaliter potest in eodem actu adimplere præceptum, sed is tertius modus dicendi, quem ponit Scotus, vt respondeat argumentis, nō placet, quatenus negat recedente fictione Baptismum habere suum effectum cum tota extensione & intensione, quam habuisset primo, si absque fictione fuisset susceptus.

Quinta conclusio. Qui ex ignorantia inculpabili fictus accedit ad Baptismum, quia putat se esse vere attritum, cum non sit, non indiget, ad tollēdam fictionem, & gratiam, & remissionem peccatorum ratione Baptismi obtinendam, aliqua contritione, sed sola attritio sufficit ei ad hos effectus. Ratio est, quia huiusmodi attritio tunc sufficisset, quando Baptismus receptus est; ergo & postea sufficiet, quia nullū peccatum de nouo accessit. Præterea tollere fictionem est retractare peccatū, quod prius non fuerat retractatum, sed in nostro casu per solam attritionem verè retractatur peccatum, quantum Baptismus postulat, & per consequens ponitur dispositio, quam Baptismus per se requirit; ergo illa posita habebit sacramentum suum effectum. Tandem quia in huiusmodi homine non est necessarium pœnitentiæ sacramentum, quia eius peccata omnia præcesserunt Baptismum; ergo tollenda sunt per Baptismum cum sola dispositione per se ad ipsum requisita, quæ est attritio, nam si contritio esset requisita, nunc similiter & ad Baptismi susceptionem, quod nō est verum. Conclusio est Scoti vbi supra, cum ait de peccato, de quo accedens ad Baptismum non fuit attritus, sufficere postea habere attritionem; in quibus verbis etiam confitetur, posse aliquem habere veram attritionē aliquorum peccatorum, & non omnium: quod verum est, saltem detestandi illa propter propriam & specificam turpitudinem eorum, in qua non habent peccata mortalia necessariam connexionem respectu interioris effectus, seu detestationis voluntatis.

Sexta conclusio. Si accepto Baptismo peccatum mortale commissum est, vel in ipsa susceptione fictio est apposita ad fictionem & peccatum tollendum contritio necessaria erit, si extra sacramentum pœnitentiæ fieri debet eius ablatio. Conclusio est Scoti vbi supra, cum ait de fictione, necessario habendam esse pœnitentiam, & confessionem, & satisfactionem, & similiter de omnibus peccatis post Baptismum commissis. Idem tenet Duran. in 4. d. 4. Probatur, quia illud peccatū, quod in ipso Baptismo, vel post est commissum, non potest tolli per Baptismum, quia per eum solum tolluntur ea peccata, quæ ipsum præcesserunt; ergo ad illius peccati deletionem in Baptismo, vel post commissi, per se non sufficiet sola attritio; ergo vt extra sacramentum tollatur, necessaria erit contritio, vel aliter sola attritio per se sine sacramento non sufficiet ad deletionem peccatorum, quia non est immediatè dispositio ad gratiam; ergo necessaria ad id erit contritio.

Dices forsan, ratione Baptismi suscepti sufficere. Cōtra, quia Baptismus digne susceptus non est causa remissionis peccati, post eius susceptionem commissi; ergo neque indignè susceptus poterit eiusdem esse causa, vel alterius

terius in eius susceptione commissi. Tandem quia peccatum post Baptismum commissum, vel in eius susceptione, per se tamquam eius materia pertinet ad sacramentum Pœnitentię; ergo non potest deleri, nisi in Sacramento, vel in re, vel in voto: Si per sacramentum in re debet tolli, sufficiet attritio; si vero per illud in voto auferri debet, necessaria est cõtritio, vt omnes Theologi fatentur; ergo cum in cõclusione sermo sit de ablatione peccati illius extra sacramentũ Pœnitentię, necessaria erit contritio ad eius deletionem, & confirmatur, & redit in idem, quia non solum peccatum commissum post Baptismum, sed etiam illa fictio per se pertinet ad sacramentum pœnitentiæ, iuxta Augustinum lib. 1. de Bapt. c. 12. ergo extra sacramentum remitti non potest, nisi per contritionem, quę votum pœnitentiæ includit; quod vero illa fictio sit pœnitentiæ obiectum, præterquam quòd a Doctoribus supra citatis, & præsertim à D. Thom. asseritur tertia par. q. 69. art. 10. ad secundum, probatur sic, quia Baptismus in ordine ad susceptionem & dispositionem eius prius natura infundit characterem quam gratiam; tum quia ad imprimendum characterem nulla requiritur dispositio, quæ tamẽ requiritur ad gratiam; tum quia sicut etiam character baptismalis est potentia passiua ad alia sacramenta, & eorum effectus, ita ad effectum gratiæ baptismalis; igitur quando homo ponit obicẽ gratię baptismali per fictionem sacrilegam, iam intelligitur charactere baptismali insignitus; ergo tale peccatum prout iure fit ab homine iam baptizato, quia oritur ab homine iam familiæ Christi addito. * * Præterea quia sicut prius natura est baptismum esse, quam causare gratiam, ita prius natura est. Baptismum esse, quã actualiter illi obicem opponere, ne causet gratiam; ergo hoc peccatum, per quod gratiæ obex opponitur, à clauibus Ecclesiæ tollitur. Tandem quia etsi illud peccatum consideretur, vt concomitans Baptismum non potest per se ipsum tolli, quia ex propria & intrinseca ratione sua id habet, eo quòd per se & directè includit appositionem necessariam ad illum, & sine qua nec per se, nec concomitanter vllum peccatum potest deleri; ergo non potuit baptismus institui ad illud tollendum: Quocirca restat, vt per solam pœnitentiam auferri possit; ergo ad ipsam per se pertinet, non ad Baptismum.

Septima conclusio. Ei, qui ficte Baptismum accipit, vel post ipsum multa peccata commisit, sufficiet ad tollendam fictionem, vel aliorum peccatorum remissionem attritio sacramenti pœnitentiæ. Conclusio est omnium, qui tenent sacramentum pœnitentiæ facere hominem de attritio cõtritum: & ratio est, quia illa attritio omnium peccatorum, cõiuncta cum Baptismo præcedente, & cum sacramento pœnitentiæ præsente, vim contritionis habet, respectu omnium peccatorũ. Præterea quia per se loquẽdo, vtrumque sacramentum, tam Baptismus, quàm pœnitentia, habent dispositionem sibi proportionatã ad proprium effectum; ergo vtrumque confert gratiam, directeq; delebit peccata, quę sibi subijciuntur.

Sed non immerito quis poterit dubitare, & inquirere, an homini sic attrito detur tunc tanta gratia ratione sacramenti vtriusque, quanta daretur, si diuersis temporibus illa sacramenta susci-

susciperet? Supra, vt vidimus, asseruit Scotus, huiusmodi homini dari quidem perfectiorem gratiam ratione vtriusque sacramenti, quę per singula daretur, quam per alterum tantum; quod certissimum esse arbitror, quia vtrumque habet suum proprium effectum, nec causalitas vnius impedit causalitatem alterius, nec diminuit, quia eorum effectus non secum pugnant in eodem subiecto, nec causalitas vnius cum causalitate alterius cōtrarietatem habet. Deinde nihil certum videtur in illo casu, sacramentum pœnitentiæ dare totum effectū, quem homini sic disposito dare potest, quia determinatur in actione sua ab actuali subiecti dispositione, & ita iuxta dispositionis mensuram, gratiam producit: Si vero de Baptismo teneam, quòd tantum operetur recedente fictione, quantum operatur sine ea, & cum simili dispositione cum actu exercetur, necessario fatendum erit, quòd cōferret tantam gratiam, quantam dare posset homini sic attrito, quia ratio eius determinaretur quoad mensuram effectus a mensura dispositionis. Et sic dicendum ad dubium, quòd tanta daretur gratia per sacramentum Baptismi & pœnitentiæ in illo casu, ac si cum eadem dispositione essent recepta: Si vero asseramus, Baptismum in hoc casu dare minimam gratiam, quam potest dare homini non ponenti obicem, non positiue se præparanti ad sacramentum, vt paruulo, dicendum erit illam minimam gratiam dari in virtute Baptismi, & ex cōsequenti dari minorem gratiam illi homini sic attrito per vtrumque sacramētum, quam daretur, si vtrumque sacramentum receptum fuisset cum simili attritione; cuius cōtrarium euenit, priorem tenendo sententiam, vt diximus.

Sed inquires secundo, an hic effectus gratiæ sit inter hæc duo sacramenta diuidendus? quia neutrum videtur posse hunc totum gratiæ effectum efficere: Et ratio ex præcedentibus patet, quoniam est maior, quam per illa sacramenta fieri posset. Præterea videtur satis irrationabile, asserere, quosdam illius gratiæ gradus ab vno sacramento fieri, & alios ab alio, non vero ita diuidi & designari possunt, vt singuli singulis correspondeant sacramentis; nec ratio assignari potest, cur hic gradus potius ab vno, quam ab alio sacramento fiat, nisi dixeris priores gradus a Baptismo fieri, tanquam omnium sacramentorum primo: Sed hoc iam supra reprobatum relinquimns, quia potius seu prius pœnitentia in hoc casu debet suum effectum sortiri, sicut per eam tollitur fictio, ante cuius ablationem Baptismus non potest suum habere effectum. Respondeo, nulla ratione dici posse, vt argumenta facta demonstrant, quosdam gratiæ gradus ab vno sacramento fieri, & quosdam ab alio, nec totam illam gratiam ab vno solo causari tanquam ab instrumento totali, altero nihil efficiente, quia vtrumque suam habet causalitatem propriam, respectu illius gratiæ, vt supra ex Scoto, & alijs ostendimus. Quocirca dicendum arbitror, quod ambo sacramenta ad illius gratiæ effectionem concurrunt per modum vnius causæ integræ, ita vt mutuo se iuuent, totusque effectus sit a singulis, licet a neutro independenter ab alio: sicut tractio trabis a multis se ad id adiuuantibus, est a singulis tota dependenter, tamen a se inuicem. Ex

hoc

hoc inferri potest, quòd licet vnumquodq; istorum sacramentorum per se, & directe peccata remittat quadam ratione, vt Baptismus, quæ ipsum præcesserunt, & pœnitentia ea, quæ ipsum subsequuta sunt, quodlibet tamen eorum omnia saltem concomitanter remittit, quia causæ gratiæ omnia discedunt.

Octaua conclusio. Cõferre gratiam fictione recedente, est proprium Baptismi, ita quòd alijs sacramentis non competit. Conclusio hæc est Scoti vbi supra, siquidem disputando de hac re in Baptismo nullius sacramenti meminit, nec talem effectum tribuit nec ipsi sacramento pœnitentiæ, cuius in illa quæstione toties mentionem facit. Eandem tenet Sotus d.6.art.8.q.1. quam sic probat: Primo, quia ratio & necessitas Baptismi in hac parte est singularis, quia inest sacramento, quòd iterari non potest, & cuius effectus est simpliciter necessarius ad salutem, quæ duo nulli alteri sacramento conueniunt: Ex quibus duabus proprietatibus simul sumptis nascetur necessitas, ob quam, recedente fictione, redit Baptismi effectus; ergo cum ista in alijs sacramentis simul sumpta non reperiantur, non est cur alij sacramento a Baptismo id tribui possit, quia si iterari potest, subsequens sacramentum sufficiet ad effectum habendum, & ita non erit necessarium, vt sacramentum prius ficte susceptum operetur: si vero iterari non potest, cum ipsum non sit necessarium ad salutem, similiter nec eius effectus erit necessarius; & ita non oportebit dari fictione recedente.

Secundo, quia Baptismus modo quodam singulari est Dei opus, quod nec clauis Ecclesiæ requirit, nec dispositionem in suscipiente per se loquendo, vt in paruulis, quia ad remedium originalis peccati institutum est, ad plenissimam indulgentiam, & ad regenerationem filiorum Dei, ob quæ omnia est illi concessa hæc specialis prærogatiua; ergo ad alia sacramenta non est extendenda. Et confirmatur, quia Augustinus soli Baptismo hoc priuilegium tribuit; ergo ad alia sacramenta non debet extendi. Oppositam sententiam tenet D. Thom. in 4. dist. 4. quæst. 3. art. 2. quæstiuncula septima ad tertium, vbi omnia sacramenta characterem imprimentia ait eundem effectum habere cum Baptismo, quoad causandos suos effectus, fictione recedente. Et ibidem Palud. qui sequitur Couar. in cap. Alma mater par. 1. sess. 4. num. 13. Ratio D. Thom. fundatur in charactere, nam licet ipse per se loquatur de charactere Baptismali, tamen ratio potest ad alia extendi; nam qui ordinatur, characterem etiam recipit, tanquam formam, ad quam consequitur gratia quasi necessario, ex ipso D. Thom. nisi obex adsit: sed omnis forma consequitur suum effectum impedimento remoto; ergo character obtinet gratiam, ad ipsamque est quasi dispositio necessitans obice ablato. Sed iam supra ostendimus ex Scoto & Durando, characterem ex se non esse formam ad gratiam necessitãtem, vt sic remoto obice, illam secum habeat, ac proinde ratio hæc D. Thom. nullam vim contra nostram conclusionem habet.

Ad

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum bifariam respondetur: Primo, quòd omnis baptizatus induit Christum, quantum ad hoc, quòd familiæ Christi consignatur, & adscribitur, accipiendo characterem, sed non induit Christum per characterem, & gratiam, quia indui per characterem, est proprium filiorum Dei, quorum indumentum est charitas: ad sensum vero familiæ Christi per characterem est commune nō solum filijs Dei per gratiam, sed & ijs, qui iam baptizantur, sed propter obicem peccati gratiam, qua filij Dei efficimur, non recipiunt. Vnde auctoritas Pauli debet intelligi de indumento, quod est character, non vero de indumento gratiæ & charitatis. Secundo dicit Scotus, quòd baptizatus fictè non est baptizatus in Christo, sed in Christi nomine, quia nō virtute Christi interius baptizantis.

Ad secundum patet ex dictis supra, quomodo pateat ei iter ad salutem, quia recedente fictione per pœnitentiam redit integer Baptismi effectus.

Ad tertium patet ex dictis in tertia obiectione contra conclusionem tertiam, vide ibi.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum respondet Scotus, Magister per illam particulam, & causa existat, quam in sacramenti diffinitione constituit, nihil aliud intelligit, nisi quòd est signum efficax, id est, practicum, certum, & verum, & præuium naturaliter ad suum significatum, sicut causa ad effectum. Per idem respondet ad illud de diffinitione sacramentorum nouæ legis & veteris, nō enim distinguuntur per illud, quod neutri illorum potest conuenire actiue agere ad aliquid spirituale in anima, quia vt supra vidimus, nouæ legis sacramenta, & multo minus illa, quæ erant veteris legis, non habent physicam causalitatem, nec respectu gratiæ, nec alicuius alterius formæ spiritualis ipsam præcedentis, sed solam moralem & instrumentalem, modo supra exposito, sed ista nouæ legis sacramenta causant vt signa efficacia, non vero illa vetera, excepta circuncisione, quæ potius legis naturę, quam veteris erat sacramentum, licet etiam in lege veteri præcepta fuerit.

Ad secundum dico, quòd auctoritas Scripturæ, & Sāctorum phrases loquendi eorum optime saluantur, tribuendo sacramentis causalitatem moralem & physicam, non attingendo physicè effectum, sicut supra de multis instrumentis explicauimus, per quæ dicuntur effectus effici, etsi propria physica & reali actione effectum non attingant; & id ipsum probatum est de instrumentis artis, a quibus nomen instrumenti ad alia translatum est.

Ad tertium dico, quòd sacerdos vere absoluit ministerialiter, ad quod nō oportet, quòd gratiam physica actione attingat per sacramentum, quia sacramentum, vt diximus, proprie actiue nō potest gratiam attingere. Quod vlterius ex eo patet, quia cum esset causa æquiuoca gratiæ, necessario deberet esse perfectior ea, quia quæcunque causa physica & proxima alicu-

ius

ius effectus necessario debet esse eo perfectior.

Dices, illud intelligi de causa proxima principali, non vero instrumentali, quia effectus non assimilatur instrumento, vt arca serræ non assimilatur, sed artificis menti. Respondeo, id verum esse in instrumentis, quę solam motionem a principali agente recipiunt, nec aliquam formam habent, nec recipiunt ab agente, quia actiue agant, sed non de instrumento proprie actiue attingente effectum per formam actiuam, ab agente principali receptam, per quam in suo ordine actiue agat, de quo instrumento est in hac quæstione sermo, nam de alijs instrumentis loquendo, non negamus, sacramenta respectu gratiæ habere rationem instrumentalis causæ, saltem dispositiue, ad quam consequitur gratia: diximus enim supra, sacramenta esse veluti immediatè dispositiones necessitantes ad gratiam, quia per ipsorum positionem fit gratia in anima, nisi obex sit.

CONTROVERSIA QVARTA,

De requisitis ad Baptismum ex parte ministri & suscipientis.

An in Baptismate requiratur intentio baptizandi, vt verùm sacramentum conficiatur.

PArs negatiua probatur, primo ex illa vulgari historia de Athanasio, qui cum esset puer quondam alios pueros baptizauit per iocum, quod Baptisma ratum habuit Alexander Patriarcha Alexandrinus, vt refert Nicephorus lib. 8. cap. 44. & S. Thom. lib. 2. cap. 26. Nec dissimilis est historia, quam ipse Nicephorus refert lib. 3. cap. vlt. de quodam puero Iudęo per similem ludum ab alijs pueris baptizato, qui Baptismus in Ecclesia constanter approbatus est; ergo signum est, ab alijs Patribus iudicatum esse, ad Baptismi veritatem non esse intentionem necessariam in baptizante, sed solum illam externam ablutionem exercere.

Secundo. Augustinus super Ioan. hom. 5. ait: Non timeo ebriosum in actu baptizandi; sed ebriosus non potest perfecte vsum rationis habere, & consequenter nec consequetur intentionem, quæ rationis vel est actus, vel illam præsupponit; ergo intentio ad Baptismum nō videtur necessaria per se. Et confirmatur, quia non habens fidem, non habet intentionem, quia nullus fieri vult id, quod factu iudicat impossibile; igitur intentio in baptizante non est necessaria.

Tertio. Augustinus lib. 3. de Baptis. cap. 53. & habetur in cap. Solet etiam quæri, de consecr. d. 4. ait, qui baptizatur absque simulatione, baptizari forma Ecclesiæ seruata, manere baptizatum.

tum. In quibus verbis insinuare videtur, baptizantis simulationem veritati sacramenti Baptismi non esse contrariam. Et inferius inquirens, an validus sit Baptismus, quia minister omnia per iocum & derisionem facit, non audet quidquam definire, sed expectandam putat reuelationem; ergo videtur, saltem non esse votum, quòd in baptizante requiratur intentio conficiendi Baptismum.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo, an malitia ministri effectum Baptismi impediat, & sanctitas eius sit de necessitate sacramenti. Tertio inquiram, quæ dispositio ad receptionem Baptismi sit necessaria. Vltimo ad rationes in principio Contr. positas.

ARTICVLVS I.

An in baptizante requiratur intentio conficiendi sacramentum.

Quæstionem hanc disputant Doctores Scholastici in 4. d. 6. & Scotus q. 5. & 6. D. Thom. 3. p. q. 64. art. 8. & 9. Ad cuius intelligentiam obserua, quòd vt ait Scotus in 2. d. 38. q. vnica, intendere est ex vno in aliud tendere, tanquam in quid vltimum: sic autem tendere potest conuenire alicui bifariam: Primo a se, sic quòd se ipsum ad illum finem moueat, habendo in propria potestate actum, quo in illud tendat; & sic in aliud tendere solis naturis intellectualibus competit, in quarum potestate est actus, quo in aliud tendunt, & intentio in hac significatione solius voluntatis est actus, respectu eius, quòd vult. Alio modo sumitur intendere communiter, prout est tendere in aliud, siue a se, siue ab alio illud habeat; in qua significatione appetitus sensitiuus, ac naturalis dicitur in aliud tendere, etsi actus tendendi in eorum non sit potestate, sic agentia naturalia dicuntur finem intendere, cum propter finem agunt, quia habent proprias formas, quas propriæ intentiones consequuntur, vnde quamlibet formam naturalem consequitur propria naturalis intentio; eo enim ipso quòd forma est agenti principium agendi, est illi propria intẽtio in actionem, & effectum, & eius finem, quę non est aliud, quam inclinatio in finem, ad quem a primo cognoscente dirigitur: Hac ratione dicitur omne agens agere propter finẽ, quia eo ipso quòd formam accipit ad agendum, accipit & agere propter finem, ad quem a primo cognoscente dirigitur. Vnde opus naturæ, opus intelligentiæ dicitur, non quia agens naturale sit intelligens finem, propter quem agit, sed quia a prima intelligentia formam accipit, per quam ageret, & in illum finem ab intelligentia cognitum tenderet. Ex quo infero, omne agens habens propriam formã actiuam, per quam in suo ordine agit, agere propter finem, & habere propriam intentionem respectu finis. Cũ vero dicitur instrumentum non habere intentionem respectu finis, intelligitur de instrumento, quod non est proprie actiuum, cuiusmodi sunt instrumenta artis. Ad cuius intelligentiam

Secundo nota ex Scoto vbi supra, instrumentum multipliciter dici: Primo sumitur pro agente dispositiuo ad terminum principalis agentis, quem propria actione physica non attingit, sed solum ad ipsum disponit; sicut calor,

lor, quo ignis ad productionem ignis agit, cuius instrumentum est, non quidem attingens formam ignis, sed disponens ad eius productionem, quia vt inferius in Controuersia de Eucharistia dicemus, accidens non potest substantiæ productionem attingere, etiam in virtute substantiæ, sed solum potest ad eius productionem dispositiue agere. Secundo sumitur instrumentum pro agente & attingente effectum principalis agentis, per formam receptam ab ipso principali agente in ipsa motione actuali; sicut aer (vt quidem aiunt) illuminatus agit per lumen ad visionem in oculo. Instrumentum primo modo non distinguitur a causa secunda, quæ rationem principalis agentis habet, quia hæc per propriam formam attingit effectum, illud vero minime, sed solum dispositiue ad ipsum agit: quod verũ est de omni agente alterante ad generationem substantiæ, non quidem quòd sit instrumẽtũ in ratione alterandi, imò respectu alterationis est perfectum principium actiuum, & veluti principale, in tantum ꝙ si per se esset, posset alterare; sed solũ propter hoc dicitur instrumentũ substantię, quia agit ad aliquam formam, quę est dispositio ad substantiam: Vnde instrumentum in hac significatione magis (inquit Scotus) diceretur ad substantiam agens disponens, vt diuiditur contra perficiens, quam agens instrumentale, diuisum contra principale: Instrumentum vero acceptum secundo modo distinguitur præcise a causa secunda, quia non habet in esse quieto formam, quæ sit principium agendi in suo ordine, sed tantum in actuali motione eam recipit; secunda vero causa in se ante motionem formam actiuam habet. Ex ijs collige, quòd non solum causa secunda, sed etiam causa instrumentalis dispositiua, & instrumentalis agens per propriam formam receptam in actuali motione habet propriam intentionem, eo modo, quo agens naturale habet intentionem naturalem, quia quælibet istarum causarum habet propriam formam, quæ est sibi proprium principium agendi in suo ordine, ad quam sequitur propria intentio in effectu causando, & in fine, ad quem a dante sibi formam dirigitur. Tertio sumitur instrumẽtum pro aliqua parte alicuius totius, cui primo competit esse principium actiuum, & toti non nisi per ipsam, & hoc modo Phil. secundo de Anima, vocat organa partes illas, secundum quas conuenit homini operatio; sic homo per potentiam visiuam, cui primo conuenit visionis esse principium, dicitur videre: Et instrumentum sic sumptum quodam modo habet intentionem propriam, quodam modo non, nam forma eius actiua & est eius, & totius; eius quidem, scilicet per se & primo, totius vero per se, non tamen primo. Et eodem modo loquendum est de intentione, quę ipsam formam consequitur, respectu actionis, quæ non est aliud quam forma in actionem progressa; & in hac consideratione inter totum & partes, vel formam actiuam partis etiam totius est comparatio, & ordo virtutis ad virtutem in esse quieto, sicut inter causam primam & secundam, quarum formæ sunt distinctæ & subordinatæ inter se, nec est ordo virtutis in fieri, vel virtutis in esse quieto, sicut inter causam se-

secundam, quæ in esse quieto ante actionem propriam formam habet & instrumentum proprie actiuum, quod in ipsa actuali motione accipit formam, per quam in suo proprio ordine agit, sed est eadem virtus totius & partis diuersimode participata in toto & parte. Et de instrumento hoc modo sumpto pro parte concedi potest, quòd non habeat intentionem aliquam a principali agente, sicut nec aliam actionem habet proprie pars, quam totum agens per partem, sed alio modo habet eamdem: sicut organum potentiæ nutritiuæ & totum animal, eamdem prorsus intentionem & formam habent respectu actionis nutritiuæ, quam intendunt. Vltimo sumitur instrumentum communius, pro instrumentis artificum, a quibus primo tractum est nomen instrumenti, vt de securi & serra; & instrumenta hæc non sunt proprie actiua, vt supra diximus, neque respectu principalis effectus, si agens attingit illum per ea, sicut monetarius, per aliquod instrumentum attingit figuram imprimendam monetæ, quæ est terminus seu effectus eius principalis; neque respectu formæ disponentis ad effectum principalem, sicut ignis per calorem, quem alterando inducit in subiectum, disponit ipsum ad formam ignis suscipiendam. Sed tantum instrumentum hoc modo distinctum a præcedentibus, est quid motum a principali agente, susceptiuum effectus prioris ordinati ad effectum posteriorem; itaque receptum in eo habet ordinem ad terminum principalem, sicut effectus propinquior causæ ad effectum remotiorem, absque ordine causalitatis proprie dictæ. Et de instrumento in hac vltima significatione potest concedi, quòd non habeat propriam intentionem, vt conuenit agenti, quia non habet aliquam virtutem actiuam, nec in esse quieto, nec in fieri, & consequenter non est simpliciter actiuum. Collige ex dictis primo, quòd causa secunda, & instrumentum illis tribus modis acceptum, habet intentionem propriam eo modo, quo agenti naturali conuenit intentionem habere, respectu actionis & effectus proprij, quia habet proprias formas actiuas. Collige secundo, instrumentum artis nullam habere intentionẽ, præter intentionem agentis principalis, quia non habet nec in esse quieto ante motionem, nec in actuali motione recipit formam actiuam, qua agat actiue. Quocirca instrumentum vt sic, non habet aliam intentionem ab agente principali.

Tertio obserua, quòd minister Baptismi potest dici intendere vel actum illum, quem exercet, vt puta ablutionem sacramentalem; vel finem, propter quem talis actus est exercendus. Hoc secundo modo accipitur intentio magis proprie, quia intentio magis respicit finem, intendere enim est ad finem tendere, licet etiam intentio primo modo sit proprie intentio; Sic potentia tendit in suum obiectum, & propria actione ipsum intendit, immo & actionem ipsam. Sic etiam accipitur intentio ab Aristot. secundo Physicor. cum agens ex intentione, quod dicitur agens a proposito, distinguit contra agens naturale, illud enim intendit actum, quem elicit, ipsum volendo & præcognoscendo: agens vero naturale

turale licet naturaliter ipsum intendat, eo ipso quòd formam actiuam eius habet, non tamen illum intendit, volendo & præcognoscendo ipsum, in quo agens a proposito distinguitur ab agente naturali. In hac significatione prima vsus est nomine intentionis Augustinus 9. de Trinit. capit. vltimo, vbi ait, intentionem copulare parentem cum prole, id est, intelligentiam cum memoria, quia facit memoriam in actualem intelligentiam exire, vbi intentio fertur in ipsam actionem. Potest ergo minister intendere in sacramento Baptismi duo: alterum est ipsa actio; alterum vero finis ipsius actionis, vt puta vel ablutio, vel finis ablutionis. Hic autem finis potest esse duplex: primus, proximus, & immediatus, per quod baptizatus ascribatur familiæ Christi, vel quod intendat id, quod Christiani faciunt cum baptizant. Secundus est vltimus, vt vita æterna baptizandi.

Quarto obserua ex Scoto vbi supra quæst. 6. quòd intentio tribus modis dicitur, etsi antiqui eam in duplicem tantum diuiserint: alia intentio actualis, alia habitualis, alia virtualis. Ille dicitur actualiter intendere, qui habet actum elicitum respectu eius, quod intendit: sic celebrans dicitur intendere celebrationem, quando actu elicito illam vult & intendit facere; Ille vero dicitur habitualiter intendere, qui habet habitum inclinantem ad talem actum; Ille vero virtualiter intendere dicitur, qui virtute alicuius actus prius habiti actualiter facit omnia, quæ facit, ita quòd illa intentio actualis fuit principium ordinatum ad omnes actus sequentes, & habet in se virtualiter intentionem propriam cuilibet illorum actuum, sicut intentio finis habet in se virtualiter intentionem propriam cuiuslibet ordinati ad finem: Quocirca manente intentione cuiuslibet ordinati ad finem, manet ista intentio actualis prima virtualiter in omnibus istis, sicut in tertia parte late diximus, ibi vide.

Quòd vero hæc tertia intentio præter illas duas ponenda sit, probat Scotus, quia aliquis est minus perfectus intendens, quam is, qui actualiter intendit, & perfectius quam ille, qui solum habitualiter intendit; ergo inter actualem & habitualem intentionem est medium. Consequentia optima est; Antecedens probatur, quia si quis intendit Missam celebrare, & postea est distractus, non habet intentionem actualem, non enim vult in actu, quia non intelligit actu; actualis enim volitio sequitur actualem intellectionem, nec talis tamen habet intentionem habitualem, quia hanc potest habere dormiens: habet se ergo medio modo, & hanc dispositionem, qua medio modo se habet, inquit Scotus intentionem virtualem; quam nos supra posuimus. His ita constitutis, sit

Prima conclusio. Necessarium est habere ministrum intentionem respectu actus, quem exercet. Conclusio est Scoti vbi supra, quæst. 5. quam sic probat: Actus baptizandi debet esse humanus; ergo in exercente ipsam requiritur intentio & voluntas exercendi eum. Consequentia probatur, quia actus humanus, proprie loquendo de actibus humanis, distinctus contra fortuitos & casuales fit per intellectum & voluntatem; ergo necessario debet ille actus esse volitus & intentus, alias non erit humanus, vt in præsentiarum loquimur de actu humano. Antecedens probatur, quia ad

illum actum obligauit Deus ministrũ & suscipientem, vtrumq; ex sua parte: at actus, ad quem homo obligatur a Deo, debet esse humanus, & non casualis & fortuitus, quia super fortuita non cadit obligatio, quæ ex sua actione hoc agit, vt homo intendat id, ad quod obligatur. Quocirca oportet vt minister habeat, respectu actus, intentionem primo modo sumptam, ex dictis not. 4. Respectu actus, inquam, non in quantum est quid materiale, sed quatenus a Deo institutus, vt inquit Scotus, sub ista ratione a Deo pręcipitur ministro exercenti illum: Itaq; debet exerceri & intendi quatenus actus sacramentalis est.

Secunda conclusio. Intentio finis principalis & remoti, non est necessaria in ministro baptizãte, bene tamen intentio finis proximi & minus principalis. Ad cuius intelligentiam aduerte, quòd finis actus baptizandi est duplex: Alter principalis & remotus, vt pote baptizatus fiat filius regni cœlestis, qualis fieri non potest, nisi habeat gratiam, per quam est dignus vita æterna: Alter est proximus & minus principalis, vt scilicet baptizatus fiat Christianus, siue membrum Ecclesię militantis. Hunc autem finem proximum potest quis intendere vel in generali, vel in particulari: in particulari, vt si intendat istum intrare in Christianorum legem seruandam: in generali vero si intendat facere circa istum, quem abluit, quod Christiani solent facere circa suos. Probatur conclusio, quia exercens actum humanum intendit finem illius actus, quatenus actus humanus est sibi: sed finis huius actus humani vt sic, non est finis vltimus, scilicet ordinare baptizatum ad vitam æternam, quia hic finis est proprius Dei dirigentis hominem ad se ipsum; ergo iste baptizans vt sic, non tenetur intendere illum, sed alium actui immediatiorem, licet minus principalem, vel in particulari, vel in generali, modo prius exposito. Et confirmatur, quia iste actus humanus a Deo præceptus ipsi ministro vt sic, & vt humanus sit & præceptus, & vt sic exercendus, non habet pro fine vitam æternam, sed solum consignationem baptizati intra familiam Christi; ergo hunc finem debet intendere, & non illum. Rationis vis consistit in hoc, quòd exercens actum humanum debet intendere finem illius actus, quatenus humanus, & sibi præceptus est, hic autem finis est ille, qui actui est proximior, sed talis finis est velle intrare istum legem Christianorum seruandam, vel facere saltem quod Christiani faciunt; ergo hunc finem debet intendere, non vero illum principaliorem & remotiorem, qui est ordinatio huius in vitam ęternam, quod sufficit vt Baptismus sub hac intentione collatus teneat, nec alterius finis intentio sit necessaria. Hanc conclusionem tenent communiter Doctores in quarta dist. 6. D. Bonauent. articulo tertio, quæstio. prima. Richar. articulo primo, quæst. secunda. Duran. quæstio. secunda, Scotus præ cæteris expressius & elegantius quæst. quinta, Alens. quarta parte, quæstio. decimatertia, membro primo, per totum. Hugo de Sancto Victore, libro secundo de sacramen. parte sexta, capitulo decimotertio. Probatur amplius conclusio, quia sic fuit semper ab Ecclesia intellecta institutio sacramentorum a Christo facta, sicque ab ea diffinitum est, vt patet in Conc. Florent.

in

in decreto Eugenij, & Tridentin. ſeſſ. ſexta, can. vndecimo, vbi ſic dicitur: Si quis dixerit, in miniſtris, dum ſacramentum conficiunt, non requiri intentionem ſaltem faciendi, quod facit Eccleſia, anathema ſit. Ex quibus verbis ſatis infertur neceſſariam eſſe intentionem, reſpectu actus & finis proximi actus, & ſufficere illum habere, reſpectu huius, nec requiri intentionem finis remoti & vltimi. Hoc autem eſſe rationabile, his verbis explicat Scotus: Si quis enim legiſlator inſtituerit in ſua politia tactum manus eſſe ſignum practicum amicitiæ, non intenderet, quòd vtentes illo ſigno præciſe haberent actum humanum circa ipſum, quatenus quid materiale eſt, ſed in quantum eſt tale ſignum inſtitutum; & ſi diſpoſuiſſet eſſe tale ſignum facere ſeruare, non faceret illud ſeruari, niſi homo actu illum exerceret, vt ad talem finem proximum inſtitutum; ergo cum Chriſtus ſacramentum Baptiſmi inſtituit, tanquam ſignum efficax ad adſcribendum hominem membrum ſuæ Eccleſiæ, voluit & præcepit, vt miniſter hunc actum exerceret, & intenderet hunc finem actui proximum, licet ipſe Deus vlteriorem finem intendat. Et confirmatur ex illa Apoſtoli prima Corinth. quarto. Sic nos exiſtimet homo, vt miniſtros Chriſti & diſpenſatores miniſteriorum Dei: ille autē dr̄ diſpenſator, cui aliquarum rerum cura committitur, vt arbitrio ſuo earum diſtributio fiat, quam modo humano faciendam eſſe, nemo rationis bonæ compos negabit; ergo ad hunc modum commiſſa eſt hominibus ſacramentorum diſpenſatio: ſed is modus non eſt abſq; voluntate & intentione faciendi actū commiſſum; ergo & intentio ad id neceſſaria eſt reſpectu finis actus ſaltem proximi.

Sed vt vim huius rationis, quæ in idem cadit cum ſupra poſitis, intelligas, aduerte, duobus modis negotium aliquod fieri per internuncium vel per miniſtrum. Primo, vt legatus ſeu miniſter tantum ſit referens alterius voluntatem: Secundo, quando poteſtas datur huiuſmodi miniſtro, vt ipſe vice alterius, ſuo tamē iudicio & arbitrio negotium faciat & expediat. Quando fit priori modo, non requiritur voluntas ſeu intentio internuncij, ſed ſolum quaſi materialiter concurrit referendo alterius voluntatem: quando vero poſteriori modo fit, miniſtri voluntas eſt neceſſaria: Vt rex iudici cognitionem cauſæ committit, & ſimul eius iudicium neceſſarium eſt, vt talis iudex modo humano, & per propriam voluntatem tali vtatur poteſtate. Huius poſterioris generis ſunt ſacramentorum miniſtri, qui ſunt fideles miniſteriorum Dei diſpenſatores: Quocirca modo humano, & propter finem intentum immediate a Chriſto ea adminiſtrare debent, ac proinde intentionem finis proximi & immediati illius actus humani & ſacramentalis habere tenetur. Ex ijs ſequitur, ad ſacramentum conficiendum non ſufficere habere intentionem conficiendi illam actione quaſi materialem, & vt actu in natura, ſed vt ſacramentalem, vt Scotus recte docuit vbi ſupra, ſic dicas. Ratio autem, propter quam requiritur iſta intentio finis proximi, & non remoti, & vltimi, eſt congrua, quia ſcilicet Deus voluit actum iſtum exercitum a miniſtro eſſe humanum in eo, & non tantum vt eſt talis actus

in natura, quia in hoc non distingueretur ab alia balneatione cum alijs verbis, sed in quantum est actus alicuius, & ministri exercentis signum Dei.

Sed contra has conclusiones obijcit Scotus dupliciter. Primo sic: Instrumentum non oportet vt habeat actionem propriam, quia in actione propria non esset instrumētum, sed principale agens; ergo nec quòd habeat intentionem respectu finis, sed sufficit quòd dirigatur ab agente principali intendente finem: sed minister est instrumētum Dei; ergo ad actum sacramentalem exercendum, in quo rationem ministri habet, non requiritur in eo intentio finis.

Secundo. Ad sacramentum nihil aliud requiritur, nisi pars, vel res sacramenti: sed intentio ministri non est pars, nec sacramenti aliquid, quia non est aliquid sensibile; nec est res sacramenti, quia res sacramentum est in suscipiente sacramentum; igitur &c.

Ad primum ex dictis in hoc artic. patet, propositionem illam argumenti, quòd instrumentum non habet intentionem respectu finis, aliam ab agente principali, solum intelligēdam esse de instrumento tertio & quarto modo dicto, minister autem non habet rationem instrumenti illis vltimis modis respectu ablutionis sacramentalis, immo inquit Scotus, est causa secunda respectu eius, etiam vt sacramentalis est, & ideo habet propriam intentionem liberam, quæ cognitionem actionis eius & finis supponit; respectu tamen effectus Baptismi, scilicet gratiæ, quæ hominem ad vitam æternam ordinat, dici potest instrumentum respectu Dei, eo modo, quo agens dispositiuum dicitur instrumētum respectu agentis perficientis effectum, vt supra locuti sumus: Et tale agens non habet intentionem respectu termini principalis agentis, sed respectu sui proprij termini, sicut alterans lignum ad formam ignis, est agēs disponens, & solum habet intentionem naturalem respectu caloris ab eo producti, quo disponit lignum ad formam ignis, non tamen respectu formæ ignis, sicut nec respectu eius habet actionem. Et ita concedo (inquit Scotus) non esse necessarium baptizantem habere intētionem respectu vltimi finis Baptismi, sed respectu Baptismi, & finis eius proximi, sicut supra explicatum est.

Ad secundum dicit ibidem Scotus, ad Baptismum aliqua pertinere vt intrinseca ipsi, aliqua vt extrinseca; causa efficiens requiritur tanquam causa extrinseca ad sacramēti effectionem; id vero quod vltimate agens intellectuale determinat ad agendum, est intentio. Quando ergo dicitur, quòd nihil pertinet ad sacramentum, nisi sit pars, vel res eius, verū est de eo, quod est intrinsecum fundamenti vel signati ipsius sacramenti; intentio vero neutro modo est intrinsecum sacramento, tamen necessario ex parte agentis ad effectionem eius intentio; ergo nō est de essentia sacramenti, nec formaliter sumpti, nec pro connotato, est tamen necessario requisita ex parte agentis, vt sacramentum conficiat; sicuti ad esse ignis geniti solum vt intrinseca concurrunt materia & forma, requiritur tamen vt causa extrinseca efficiens ignem, scilicet ignis producens ipsum, & forma, qua producitur.

Tertia conclusio. Intentio habitualis non sufficit in ministro ad conficiendum sacramentum. Probatur, huius-

iuſmodi intentio nō ſufficit ad actum humanum vt ſic; ergo nec ad conficiendum ſacramentum. Conſequentia eſt euidens, quia actus ſacramentalis cum ſub præcepto diuino cadat, neceſſario debet eſſe humanus, quia ſuper fortuita & caſualia nō cadit pręceptum & obligatio. Antecedens probo, quia ſiquis habeat habitum inclinantem ad deſiderium ſanitatis, & curatur, nullo modo intendens ad ſanitatē, ſed ad ludum, non dicitur conſequi ſanitatem per aliquem actum humanum, ſed caſualiter & fortuito, non magis q̄ ſi non habuiſſet intētionem ad ſanitatem; ergo ſola intentio habitualis non ſufficit reſpectu finis actus humani, vt humanus eſt. Et confirmatur, quia talis intentio poteſt eſſe in dormiente, cuius actus ſi dormiens efficiat illos, humani dici nequeunt, licet ſint actus hominis; ergo habitualis intentio non ſufficit ad actum ſacramentalem, quia tunc etiam dormiens poſſet illum efficere vere.

Quarta concluſio. Intentio actualis licet ſufficiat in miniſtro baptizante, nō tamen ſemper eſt neceſſaria in eo. Probatur, quia non obligauit Deus hominem ad impoſſibile, vel nimis difficile, quale eſt non diſtrahi, quia ſecundum Auguſtinum 3. lib. de libero arb. non eſt in poteſtate noſtra, quin viſis tangamur; nec etiam plus obligauit Deus miniſtrum in illo actu baptizādi, quam in exequēdo & exercendo actus aliorum ſacramentorum: ſed in conficiendo Euchariſtiam, quę eſt excellentiſſimum ſacramentum, non obligauit non diſtrahi, quin prius intendens celebrare, licet in proferendo verba ſacramentalia ſit diſtractus, vere conficiat; ergo non eſt neceſſaria actualis intentio ad Baptiſmi confectionem, nec ad alia ſacramenta conficienda. Quod vero iſta actualis intentio ſufficiat, patet, quia nulla alia perfectior eſt dabilis, nec ſufficientior, tenet enim inter omnes intentiones primatum; ergo illa ſufficit.

Quinta concluſio. In baptizante ſufficit virtualis intentio, id eſt, quòd aliquam habuerit intentionem actualem, vel ex qua deſcendit nunc actus baptizandi, ſiue in iſto actu habeat intentionem, ſiue non; ſicuti ſi induens ſe ad Miſſam intendens celebrare ſecundum vſum Sanctæ Romanæ Eccleſiæ, & ex iſto procedit continuo in celebratione Miſſæ cum magna diſtractione circa eam, vere facit ea, quæ neceſſariò ſunt ad actum ſacramentalem, quod eſt conficere ſacramentum. Probatur, quia actualis intentio non ſemper requiritur, vt ſi ſit ſufficientiſſime, vt ſupra oſtendimus, nec habitualis ſufficit; ergo ſufficiet hæc virtualis, quia alia non datur. Præterea non minus ſufficit in miniſtro intētio ad meritum quam ad ſacramentum conficiendum; vel clarius, intentio ad meritum ſufficiens ſufficit ad confectionem ſacramenti: ſed ad meritum non requiritur actualis intentio, ſed virtualis ſufficit; ergo in miniſtro ad confectionem non erit neceſſaria actualis intentio, ſed virtualis erit ſufficiens. Maior probatur, quia meritum non habet effectum, niſi proprio voluntatis conatu eius, qui diuina gratia perfuſus & adiutus mouetur; at ſacramentum habet effectum non per motum voluntatis in aliquo, ſed ſolum ſi non ponatur obex; ergo illa intentio, quæ ad meritum ſufficit multo magis ſufficit ad confectionem ſa-

cramenti. Minor probatur, quia si requireretur semper actualis intentio ad merendum, sequeretur, quòd quãtumcunque perfectius, & quacumq; perfectione actum inciperet, si post distraheretur, non haberet in illo opere meritum, quia non haberet actualem intentionem, quod tamen nimis durum esset cõcedere in Martyribus, qui fere ui tormentorum absorpti, vel distracti non haberent huiusmodi actualem intentionem, quis enim dicere audebit, eos in huiusmodi tormentis non meruisse? non ergo est necessaria intentio actualis; & cum habitualis non sufficiat, sequitur virtualem sufficere ad hanc sacramentorum administrationem, & consequenter illa ad id minus est requisita, cum actualis non sit necessaria, & habitualis non sufficiat.

Sed circa conclusionem aduerte illam particulam, siue in isto actu habeat intentionem actualem, vel aliquam ab ea descendentem, est enim in ijs verbis difficultas; nam ex dictis necessaria est ad baptizandum actualis vel virtualis intentio, quia habitualis non sufficit; ergo in actu baptizandi vel est necessaria actualis intentio, vel aliqua ab ea descendens: Quomodo ergo in conclusione dicitur, siue in actu baptizandi minister habeat actualem intentionem, vel aliquam ex ea descendentem, vel non? videtur enim ijs verbis negari esse necessariam ad minus virtualem intentionem. Respondeo, conclusio ita vt iacet est Scoti vbi supra, quæstio. sexta, & voluisse solum, quòd actus baptizandi solus est humanus & sufficiens ad Baptismum valide conficiendum, dummodo ab actuali intentione descendat, & virtute eius fiat, siue illa actualis intentio duret siue non, vel siue duret aliqua alia intentio ex prima descendens, & ab ea causata in ministro, siue talis non derelicta fuerit, dummodo actus baptizandi ab illa prima actuali intentione descendat. Hoc melius intelligetur ex dubij sequentis intellectione, quod Scotus ipse mouet. Quærit, quanam ratione potest aliquis effectus, qui modo est, reduci ad illam determinationem primam, sicut in causa, si nunc, quando actus efficitur, illa intentio non est, nec aliqua alia imperans istum actum? Respondet Scotus ex propria sententia in hunc modum, quòd siue voluntas intendens aliquid relinquat in potentijs inferioribus, siue non, ordinate tamẽ habeat suas volitiones respectu finis, & eorum, quæ sunt ad finem, & cum ad aliquam istarum peruenerit, & actum inferioris potentiæ correspondentis imperauerit, potest ille actus inferior manere, licet nec illa intentio prior, nec secunda manet; & dum manet ille actus, voluntate quantumcunque distracta, dicitur manere intentio virtualis. Ex quo Scotus videtur insinuare, & in prima responsione ad argumenta affirmat, illud quod prima intentio relinquit, secundum, cuius virtute fit actus imperans, quibus non manentibus, prima scilicet, & secunda intentione a prima causata, dummodo actus baptizandi virtute primæ sit causatus, & duret: ait durare in virtute primæ intentionis actualis, esseque in eo virtualem intentionem. Non igitur negat actum imperatum, vt humanus sit, debere intendi actu vel virtute, sed quod non manente actuali intentione prima, vel secunda, ab ea descendente

te

te & causata, adhuc actus imperatus, & actus baptizandi est, & dicitur intensus virtualiter, quia virtute primi actus fit, & durat; siue igitur duret actualis intentio in se,siue non, & siue alia ab ea causetur in operante, siue non,dummodo ille actus imperatus à prima intentione actuali descendat, & virtute eius fiat, sufficit vt dicatur esse in eo virtualis intentio,vel virtualiter intendi.Et hoc vult dicere Scotus, dum ait sufficere intentionem virtualem ad conficiendum sacramentum, siue prima actualis intentio formaliter duret,siue non, quia sufficit, quod hic actus sit causatus ab actuali intentione,& quod virtute eius duret absq; intentionis contrariæ interruptione, nam quamuis ipsa intentio interior interrũpatur,pótiç ipsç exteriores manent applicatæ ad suos motus, eosque continuant virtute primi actus: & quamdiu notitia illa durat ex vi prioris applicationis per primam actualẽ intentionem factæ, dicitur virtualiter ab ea manare & oriri.

ARTICVLVS II.

An malitia ministri effectum Baptismi impediat.

Pars affirmatiua his argumentis vero similis redditur. Primo,quia mẽbrum aridum non potest esse causa influẽdi vitam in aliud membrum: sed minister malus est membrum malũ Ecclesiæ, quia sine gratia, quæ est vita Ecclesiæ;ergo malitia ministri effectũ Baptismi impedire potest. Et confirmatur, quia Malach.secundo ait Dominus; Maledicam benedictionb. vestris, & loquitur cũ sacerdotibus.Glo. vero Hieronymi ait sic: Quidquid à vobis benedictũ fuerit, erit à me maledictum; ergo qui baptizatur à malo sacerdote,maledictus est; non ergo recipit per huiusmodi ministrum gratiam. Et Eccles.34.Ab immundo quid mundabitur? sed sacerdos malus est immundus;ergo ab ipso, vel per ipsũ non confertur in Baptismo gratia, quæ animam mundat.

Secundo.Cyprianus constanter tenuit Baptismum datum ab hæreticis, & schismaticis fuisse inualidum, vel igitur errauit in fide,vel non: Primum dici nequit, quia errans in fide, si in illo errore moritur, dãnatur: at Cyprianus fuit Martyr gloriosus, cum in illa sententia permanserit vsque ad mortem; igitur saltem asserere Baptismũ esse nullum datum ab hæreticis & schismaticis,non est error in fide;ergo saltem non est asserendum tanquam certum,quod malitia ministri non impediat sacramenti effectum.

Tertio. Ambrosius in lib. de initiandis rudibus,& habetur 1.quæst.1.cap. Non sanat: Baptismus per fidem non mundat,sed polluit.Et ibidem:Qui faciunt,& quibus faciunt, nihil prodest, sed ad iudicium est,& loquitur de malis baptizantibus, & recipientibus ab eis Baptismum.

Quæstionem hanc disputat Scotus in 4. d.5. quæst.1. Seraphicus Doctor etiam quæst.1.Alexã.4. par. quæst.8. memb.6.ar.2. Altisiod.mẽb.4.tract.3. cap.2.D.Thom.3.par.quæst.45.art.9. Ad cuius intelligentiam obserua, qđ eo ipso,quod inquirimus, an malitia ministri impediat effectum sacramenti,inuestigamus etiã,an sanctitas,bonitas,fides eiusdem sit ad Baptismum necessaria. Noĩe autẽ sanctitatis, intelligimus statum gratiæ ipsius ministri; & per bonitatem non solum habitua

lem virtutem, sed etiam actualem ipsius operis honestatem, quo fit sacramentum; per fidem vero non solum intelligimus habitualem fidem circa alia necessaria, sed etiam spiritualem, veram existimationem & credulitatem habitualem, aut etiam actualem circa ipsum sacramentum, quod faciẽdum est; ratione vero malitiæ ijs opposite intelligimus omne peccatum mortale, hæresim, & similia, & inquirimus an huiusmodi malitia in ministro sacramentum Baptismi inualidet, & effectum gratiæ impediat, de qua re varij fuere errores. Alij enim affirmarunt, quod si minister erat præscitus, & reprobus, nihil efficiebat, sed necessariũ esse quod fuerit prædestinatus, ita fatetur tenuisse Suitceph. Alij dixerunt, ministrum existẽtem in peccato mortali non efficere sacramentum: hunc errorem refert S.Thom.4. contra gentes titu.77. & Bern. ser.66. in cantica. Alij vero concesserunt, fideles etsi iusti non sint, vere sacramenta efficere, non tamen hæreticos & schismaticos. Hæc sententia tribuitur Cypriano, non tamen ipse fuit primus eius auctor, sed Agripp. prædecessor eius in Episcopatu Carthag. & constat ex August. lib.2. de Baptis. cap.7. & libro de vnit. Bapt. cap.7. qui refert, Agripp. cepisse mutare antiquam morem baptizandi eos, qui ab hæreticis erant baptizati: Cyprianus autem sententiam hanc fortiter defendit, & alijs Africis Episcopis eam persuasit, adeo vt coacto Concilio eam diffinierit (pace tamen cum Romana Ecclesia seruata) Sententia hæc inter hos Patres eo tẽpore sine pertinacia aut nota hæresis disputabatur. Vltimus error potest esse eorum, qui asseruerunt, hæreticos vere conferre sacramẽtum, nõ **tamen sacramenti efficaciam, scilicet gratiam, quia qui sanctus non est, non potest alios sanctificare.**

Secundo nota ex D. Bonauent. vbi supra, esse in duplici differentia opera humana: alia, quę habent virtutem & valorem à charitate, vel voluntate interna solum. alia vero, quæ suum valorem & efficaciam habent solum ab institutione Diuina. Prima sunt opera virtutis & vitij, quæ pensantur secundum qualitatem voluntatis; quæ enim à voluntate charitate formata oriuntur, meritoria sunt, quæ autem à voluntate obliqua originem habẽt, vitia dicuntur. Secunda vero opera sunt sacramenta, quorũ ualor & efficacia pensatur secundum meritum, & dignitatem Christi constituentis, & talia semper efficacia manent & impolluta, nec possunt aliquo modo pollui per ministros, sicut nec meliorari, habent enim virtutem à Christo & non à ministro: sicut semen iactum in terra æqualiter fructificat siue sit bonus, qui seminat, siue malus.

Tertio obserua, propter tertium argumentum hic disputandum esse ẽt an Baptismum recipiens sciẽter à malo ministro peccet? in qua re D.Tho. 3.par.q.64.art.3. ad secundum, & qõ. 72. art. 9. duplicem distinguit ministrum iniquum, alium uocat toleratũ ab Ecclesia, qui licet peccator sit, tamẽ neque ab Eccesia præcisus, neque à sacramentorum ministerio aliqua cẽsura suspensus: Alterum vero non toleratum, qui ab Ecclesia est prohibitus siue suspensus, vel præcisus, ut hæreticus publicus & declaratus. Qua distinctione supposita duas statuit regulas absque ulla limitatione: Prima est, à ministro tolerato ab Ecclesia, quamuis iniquus

quus sit, licet petere sacramentum, quia ego peto rem licitam, quam aliquis licite præstare potest, & mihi vtilem ac fere necessariam; cur ergo priuari debeo mea vtilitate & commodo? Secunda regula, a ministro nō tolerato non licet petere sacramentū & accipere, quia ille non solum inique daturus est, sed etiam non potest licite dare. Scotus vbi supra q. 4. alia via incedit, cuius sententia in conclusionibus dilucidabitur, quantum pertinet ad ministrum præcisum & non toleratum, & quantum ad non præcisum & toleratum, seu permissum. Sed memini tempore D. Thomæ & Scoti omnem ministrum excommunicatum fuisse non toleratū, quia omnibus prohibitum erat ab ipso petere & accipere sacramenta; tamen post Concil. Constantiēse, & Basileense sess. 2. moderata est hæc prohibitio, & limitata ad eum, qui nominatim est excommunicatus, & denunciatus, vel notorius percussor clerici; ita vt nullo modo tergiuersatione celari possit. Vnde ex vi huius noui iuris, solus ille dicendus est minister non toleratus, qui hoc modo excommunicatus est, & solum respectu illius prohibentur fideles speciali ac directa prohibitione petere vel accipere ab eo sacramenta, qua prohibitione directa non prohibentur fideles accipere sacramentum ab hæretico non excommunicato prædicto modo, quia cum moderatio Concilij Constantiensis generalis sit, & ad omnes excommunicatos se extendat, & comprehendat, & ideo quamdiu illi nominatim excommunicati non fuerint, non erit specialis & directa obligatio non recipiendi ab illis sacramenta tanquam ab excommunicatis, sed solum illa, quæ esse potest de uitando iniquo ministro in illo opere. His ita constitutis, sit

Prima conclusio. Quacunque malitia minister sit malus, vel hæresis, vel schismatis, siue morum, salua virtute Ecclesiæ, si intendit facere quod facit Ecclesia, seruatque modum eius, vere Baptismum confert, & talis Baptismus vere habet effectum in baptizato, nō obstante malitia ministri, nisi obstet malitia suscipientis. Cōclusionem istam ponit Scotus q. 1. cuius veritas, inquit, non habet nisi vnam rationem, propter quid videlicet, quia sic placuit Christo, sacramentum instituere, vt malitia ministri ipsum non impediat, nec eius effectum: quòd autem Christus sic instituerit, colligit Augustinus ex illa auctoritate, quæ habetur Ioan. 1. Super quem videris spiritum descendentem, hic est, qui baptizat. tract. 6. cap. 1. vbi dicit: Sint ministri iusti, si volunt, si autem noluerint esse iusti, qui sedent in cathedra Moysi, seruum me fecit Magister meus, id est, Christus, de quo Spiritus sanctus dicit: Hic est qui baptizat. Et tract. 5. super Ioan. cap. 1. Quos baptizauit Iudas, Christus baptizauit, si quos autem baptizauit ebriosus, homicida, adulter, si Christi erat Baptismus, Christus baptizauit, non timeo adulterum, nec ebriosum, nec homicidam, quia columbam attendo, per quam mihi dicitur: Hic est qui baptizat; ergo malitia quęcunque ministri sacramentum non inualidat, nec effectum eius impedit, si Baptismus valorem & efficaciam non a bonitate ministri habet, sed ab institutione Christi; ergo effectum eius malitia ministri non impedit, sicut nec efficaciam tollit: Sic congruum fuit Baptismum

in-

instituí,rationabile enim erat Deũ assistere suo signo practico ad cãndum signatum ex determinatione voluntatis suæ præcedentem omnem ministri cognitionem, vt sicut illa determinatio sua,qua tribuit signo efficaciam, est ab ipso immediate omnino, & primo; ita assistentia consequens illam determinationem ad causandum, est ab ipso immediate nulla,attenta conditione ministri,quoad bonitatem vel malitiam, vt sic signum esset semper certũ,& efficaciã haberet, alias enim Ecclesiasticus ordo & regimen vel esset perturbatum, vel incertum, non speculatiua aliqua & inusitata incertitudine, sed ualde communi, morali, ac humana,quia fides vel sanctitas ministri frequentissimè deest, ac moraliter deesse potest. Item si sacramenta,vt supra ostendimus, suam efficaciam habeant præcise à Deo, tanquã à causa efficiente, & à passione Christi tanquam à causa meritoria, & non à ministro,& ab alio; ergo quacumq; iniquitate minister sit infectus sacramenta habebunt suam efficaciam.

Præterea si Baptismus non posset conferri à bono, non esset in magnum viatoris remedium; sed quasi communiter in detrimentum;cum enim quasi nullus possit esse certus de bonitate propria, multo minus nec de bonitate alterius;ergo si ex bonitate ministri dependeat Baptismus nunquam posset aliquis esse certus,imo semper dubius de suo Baptismo, quod est maximum inconueniens. Item ex parte suscipientis est optima congruentia, quia uidetur omnino iniustum, alterum pro iniquitate alterius puniri, quãdo ille alter nullo modo communicat iniquitati illius, ita vt possit sibi imputari: sed ille baptizandus disponit se ad gratiam quãtũ potest; ergo si malitia ministri ab eius executione impediretur, propter culpam alienã nullo modo sibi imputandam,puniretur. Cõclusio est communis omnium Doctorum sententia, quam perpetua traditione seruat Ecclesia. Et D. August.lib.primo de Baptis.cap.7. refert * * * post mortem Cypriani, & non explicat quodnam fuerit hoc Concilium plenarium: non nulli vero coniectãtur fuisse Concilium quoddam Capuense, sic enim de illo dicitur Conc.Carthag.3.cap.38.& Conc. Afric.capit.15. Illud autem suggerimus mandatum nobis,quod etiam in Capuensi plenaria Synodo videtur statutum, vt non liceat fieri rebaptizationes & reordinationes: sed Synodus hæc non fuit generale Cõcilium, sed natianale. Sed quidquid hic tradiderit Concil.Nicen.& determinauerit,refert illud Hieron. Dialog. contra Luciferũ, circa finem,quamus talis canon non extat.Conclus.hæc est certissima, de qua dubitare non licet, nam in Conc.Trident. sess.7.cap.12. de sacramentis in genere diffinit,ministros sacramentorum etsi in peccato mortali sint, si cætera necessaria seruent, vera conficere sacramenta. Et can.4.de Bapt.diffinit Baptismum posse dari ab hæreticis. Ex ijs sequitur primo,valorem & ueritatem sacramentalẽ Baptismi per se non pendere ex fide & sanctitate ministri, atque adeo sacramentum datum à ministro quantumcumque iniquo,schismatico,heretico, & ab Ecclesiæ præciso, ualidum esse, dummodo alia omnia necessaria concurrant. Secundo sequitur,hanc nostram conclusionem æque procedere in omnibus sacramentis, quia rationes factæ eandẽ uim habent in om-

nibus,

nibus, atque adeo eadem est fere de omnibus traditio, quamuis in Baptismo magis sit expressa, præsertim quo ad hæreticos: sed rationes adductæ eamdem vim habent in quocumque peccati genere, siue illud sit cõtra charitatem, siue contra fidem, siue minister ex mala intentione & voluntate, vel ex aliqua mala alia circumstantia ad conficiendum sacramentum moueatur. Sequitur tertio, quod Conclusio nostra non solum est vera de sacramentis, sed etiam de eorum effectibus, ita quod sicut minister quãtumuis hæreticus siue schismaticus, aut quouis alio peccato infectus, verum confert sacramentum, ita etiam dat sacramenti efficaciam, si suscipiens obicem non ponat; omnes scholastici Doctores hoc affirmant, tenentes hanc conclusionem, & Scotus vbi supra, eam tanquam indubitatam admittit, vt patet ex tenore nostræ conclusionis, quæ de verbo ad verbum est Scoti: Alens. id ipsum explicauit, tertia par. quæst. 18. memb. 3. art. primo, & quamuis hoc, qđ ad effectum sacramenti attinet, non sit tam expresse diffinitum, est tamen omnino certum, & ex proprijs fidei principijs sequitur. Et quantũ ad primum si sermo est de charactere, res est manifesta, ideo enim Baptismus ab hæretico datus iterari non potest, quia indelebilem characterem imprimit; idemque iudicandum est de sacramentis Ordinis & Confirmationis. De effectu vero gratiæ regula est fidei ex Conc. Trident. sess. 7. can. 6. & 7. sacramenta dare gratiam non ponentibus obicem: sed sacramenta ab iniquis ministris collata sunt vera sacra; ergo dãt gratiã nõ ponẽti obicẽ. Vltimo colligitur, virtutẽ nostræ conclusionis in sacro legis naturæ, quo delebatur originale, & circumcisione habuisse locum, nam etsi non sit tanta certitudo, quia aliqui dubitarent, & præsertim de sacramẽto legis naturæ, nihilq; de hoc est hactenus diffinitum, cæterum sine dubio hoc probabilius apparet, quia præfatæ rationes eamdem vim habent, & in omni tempore & lege, hoc expresse tenuit August. lib. primo, cõtra Crescon. ca. 5. & epist. 23. Oppositam sententiam defendere videtur Cano de sacramentis in genere, p. 5. vbi inter alias differentias, quas inter noua & vetera sacramenta constituit, vna est, quod illa sanctificant etiam ab infideli collata, non vero ista; sed non explicat, an illa sacramenta à ministro infideli collata, essent vera sacramenta & valida, sed solum quod sic data gratiam non conferebant, poterant aũt valida esse, etsi suo effectu carerent, vt in adulto ponente obicem satis patet. Certe contra debitam sacramentorum institutionem videtur esse asserere, absque fide ministri non fuisse valida sacramenta, vt ex dictis satis constare potest: non. n. in fide ministri suam efficaciam habent, sed à meritis Christi præuisis. Si autem valida erant, cur negatur, non contulisse verum gratiæ effectum nõ ponentib. obicem? quia vt tunc diximus, ille effectus non nitebatur in merito aut fide ministri, sed in Dei promissione, & in meritis Christi.

Secunda Concl. Non est per se, & intrinsece malũ, petere, aut accipere sacrũ a ministro, q̃ licite põt illud dare, ex malitia vero eius non est illud daturus absq; peccato. Probatur, quia ab actione ministri, q̃ quatenus ab eo procedit, coniunctam habet malitiã, separabilis est malitia, & hoc per se

loquen-

loquendo; ergo qui illam actionem petit per se, nō petit aliquod malum, & consequenter illa petitio ex se, & propria natura, & ex obiecto non est mala, neque ex vi illius aliquis alterū ad malum faciendum inducit. Consequentiæ istæ sunt notæ; antecedens probo, quia illa malitia solum actioni sacramentali adiungitur ex praua voluntate operantis, & non ex propria actionis natura, cum optime fieri possit sine tali malitia; ergo ab ea est talis malitia separabilis, & consequenter non potest esse intrinsece malum, illā actionem petere, præsertim cum ipse minister, si vellet, sine peccato eam exercere posset. Exemplo res comprobatur, quia licet à Gentili petere iuramentum, qui tamen per falsos Deos iuraturus est; & licet petere mutuum ab eo, qui vsuras exacturus est, quia hæc non sunt intrinsece mala, possetque bene fieri.

Tertia Conclusio. In casu necessitatis licite potest quis recipere Baptismum à ministro non solum tolerato, & permisso, sed etiam non tolerato, & præciso. Conclusionem hanc tenet Scotus vbi supra, quæst. secunda, quæ videtur esse contra D. Thom. quia vt supra vidimus, absque vlla limitatione asserebat id, non licere accipere à ministro non tolerato, quia baptizandus aut est adultus, aut paruulus: si adultus, sufficit sibi baptismus flaminis, quando non potest haberi Baptismus fluminis: at in proposito casu non habet sibi ministrū, quia est prohibitum sibi communicari cum illo præciso, & maxime in actibus sacramentalibus; ergo ille saluabitur non recipiendo ab illo Baptismū fluminis, sed batismo flaminis, quia in casu, in quo nō pōt haberi Baptismus, nisi cōicando cum eo, cuius cōicatio est ab Ecclesia sibi prohibita, maxime in tali actu; Quocirca si Baptismum ab eo reciperet, peccaret. Si aūt baptizādus, est paruulus dēt eū baptizare is, q eū volebat præciso offerre baptizādum, quia cum præciso non licet ei communicare pro paruulo suo; si vero habens paruulum ponatur mancus, nec haberet in illa regione nisi præcisum, relinquendus est potius paruulus sine Baptismo quam cum præciso in actu baptizandi communicare. Hæc ratio & modus dicendi nō placet Scoto, ideo contra eos arguit euidentissimè conclusionem probando

Primo, quia præceptum superioris, plus obligat, q̃ præceptum inferioris, adeo vt cum simul concurrunt, nec ambo simul obseruari possunt, relicto inferioris pręcepto illud superioris obseruandum sit, vt ex se patet. Vnde August. hom. 5. in Ioan. ait: Non exhorreat columba ministeriū malorū, præsertim in necessitate, quia præceptum superioris est maius vinculum quam inferioris: sed Christus præcepit Baptismum suscipi, nec determinat à quibus in tempore necessitatis suscipiendus sit, Ecclesia vero quæ inferior est, prohibet communicare cū illo, quem præscindit; ergo magis obtemperandum est præcepto diuino quam Ecclesiæ. Præterea plus tenetur excommunicatus, vitare alium quam alius vitare ipsum: sed præcisus vel excommunicatus in casu illo non tenetur vitare alium, sed baptizare; ergo nec habens paruulum tenetur eum vitare, sed potest & debet illum baptizandum illi offerre. Consequentia est notissima. Probatur minor, quia potius tenetur eum non vitare, sed baptizare, nam si talis præcisus sciret

par-

parvulum aliquem non baptizatũ & ita tim moriturum, tenetur eum statim baptizare, & ita eum non vitare in actu baptizandi: quod sic confirmo, quia si inveniret illum expositũ periculo vitæ corporalis, tenetur necessario eum iuuare ad saluandam vitam corporalem; ergo quando paruulus expositus est periculo vitæ spiritualis tenetur illi conferre necessarium remedium ad saluandam vitam spiritualem; ergo multo magis non tenetur alius eumdem præcisum vitare in actu baptizandi, quia vt maior argumẽti habet, plus tenetur excõmunicatus vitare alium, quam alius vitare eum. Et ratio est, qua maior argumenti probatur, quia hoc præceptum de vitando excommunicato non imponitur alicui, nisi propter ipsum excõmunicatũ, nec sibi imponitur, nisi propter se ipsum. Ex ijs vero propositum sequitur, quod adulto licet accipere Baptismum à præciso, & non tolerato, si alius minister haberi non potest, quod videtur colligi ex Augustino libro 6. de Bapt. contra Donatistas, sane cito post principium, vbi sic ait. Potest tradere separatus, siue potest habere separatus, sed vitiose tradere, ille autẽ cui tradit, potest salubriter accipere, si ipse non separatus accipiat. Sicut plerumque accidit, vt Catholico animo & corpore ab vnitate pacis non alienato, aliqua necessitate mortis ingruẽtis ad aliquem hæreticum venit, & ab eo Christi Baptismũ sine omni peruersitate suscepit, * * & siue defuncti, siue liberati, neque apud eos manerent, ad quos nunquam corde transierant. Et quamuis posset etiam non recipere, inquit Scotus, quia Baptismus flaminis sibi sufficeret, si propter reuerentiam Ecclesiæ talem vitent, prouisis tamen omnibus, melius & satius videtur, quod à tali præciso Baptismum recipiat, quam sine Baptismo de vita hac discedat: loquendo vero de paruulo si nullus minister haberi potest, præter præcisum, & periculum mortis imminet, ita vt non possit expectare idoneum ministrum, tenetur necessario ille paruulum offerre præciso ad baptizandum; nimis enim durum esset dicere, quod tenetur permittere paruulũ suum pro patre puniri, cum possit haberi, qui eum baptizet, & à quocumque baptizatur, etiã si sit paganus, consequetur salutem.

Iam patet responsio ad rationem pro opposita opinione factam in principio huius conclusionis tertiæ, quæ vim faciebat in præcepto Ecclesiæ, illa enim prohibitio vniuersaliter intelligitur, quando præceptum maioris non obligat, vt præceptum legis naturæ, aut euangelicæ quolibet, & quorũ vinculum maius est præcepto Ecclesiæ; vbi ergo, inquit Scotus, præceptũ legis naturæ obligat ad saluandam vitam proximi corporalem, & multo magis spiritualem, & etiam est præceptum diuinum de conferendo & suscipiendo Baptismum, magis obediẽdum est præcepto legis naturæ, aut diuino, quam vitandus excommunicatus in actibus istis propter præceptum Ecclesiæ ipsum vitantis; nullus ergo iudex in Ecclesia interpretaretur præceptũ suum esse seruandum in eo casu, in quo vrgeret præceptum naturę, vel diuinum.

Quarta Conclusio. Loquendo de malo ministro non præciso ab Ecclesia, si talis sit occultè malus, ita vt vita eius non sit populo scandalosa, potest quis ab eo petere & accipere sacramẽtum; & si alias tenetur ab eo accipere,

quia

quia est eius parochus, tenetur & debent ab eo recipere. Prima pars huius conclusionis probatur, quia propter peccatum occultum, quod nō est notorium, non est aliquis vitandus in actibus notorijs, hoc tenet Scotus qō. secunda, art. 2. Sed dixi in actibus notorijs & publicis, quod intellige, si scādalum oriretur, si à tali non reciperet: cæterum si absque alio scandalo, & iniuria talis ministri, potest ab alio ea accipere, lege charitatis, ne sit occasio ei cadendi in peccatum, tenebitur ab eo non accipere, si ipse scit prædictum ministrum esse malum & peccatorē. Secunda pars probatur, quia iste minister, qui est malus occulte, est eius, qui recepturus est sacramentum, parochus, à quo debet sacramentum accipere, tum ei iniuriam irrogaret, cum alium quæreret, qui sibi sacramentum conferret; nam sicut pastores tenētur non vsurpare ius alienum, ita & oues non debent nisi à suis pastoribus sacramentum petere. Præterea, quia nullus tenetur, nec licite potest vitare proximum in actib. publicis propter peccatum occultum; ergo hic tenetur accipere sacramētum à suo parocho, etsi occulte malo. Conclusio clarior fiet ex sequentibus.

Quinta Conclusio. Si talis minister est publice & notorie malus, vt pote publice fornicarius, & huiusmodi, & sibi ex officio competit dispensare sacramentum, quia est curatus parochialis Ecclesiæ, potest hic suus subditus vel parochianus ab eo petere & accipere sacramentum absque peccato, pro se & paruulo suo, quia non peccat, qui à malo debitum petit & accipit: at ille curatus debitor est parochię suæ in sacramentis ministrandis; ergo non peccat, qui ab eo esse petit vel accipit, nec dicitur peccato eius cooperari. Vnde Scotus dist. 5. quęst. 2. ad solut. secundi, sic ait: Dico, quod ille, qui petit Baptismum à malo Sacerdote, non cooperatur illi directe ad peccatum mortale, petit. n. ab eo actum debitum, & in hoc non delinquit, nulla enim malitia excusat eum à soluēdo debitum, quo tenetur, illi etiam actus petitus potest solui sine peccato, si baptizaturus contineretur, vnde quantum est ex parte pœnitentis, petens magis necessitat eum ad pœnitendū quam ad peccandum actu: si autem ille non pœniteat, nihil imputandum est ei, qui petit illum actum, quia non in quantum est peccatum petit, sed in quantum ei debetur, quem ex natura actus minister absque peccato posset exercere, si vellet, quia ex se bonus est, nec habet malitiam intrinsecam, vt supra diximus. Nec lex charitatis huncobligat, ne. s. sit illi cadendi spiritualiter occasio, quia ex natura actus potius, vt dixit Scotus, illum ad pœnitendum quam ad peccandum inducit.

Sexta Conclusio. Si sacerdoti vel ministro non incumbit ex officio dispensare sacramentum, sed quia solū est vocatus in adiutorium proprij curati, non licet ab eo recipere sacramētum, si est notorie malus, & potest haberi alius melior, quia non incumbit sibi ratione officij ministrare, nec petens ratione petendi debitum excusari potest, quin ei peccato cooperetur, vel sit causa peccādi, quia ille non obligatur ei aliquo titulo ad conferēdum sacramentum: Si vero alius melior inueniri non potest, sed æque malus cum isto, in tali casu, inquit Scotus, recipiat sacramentum à suo, scilicet ab eo, cui in adiutorium à proprio curato

vocatus

vocatus est, si proprius abest. Sed inquiretur, inquit Scotus, an in casu, in quo non pōt inueniri sacerdos nisi malus, ad conferendum Baptismū, pōt tamen inueniri bonus laicus, sit bonus laicus sacerdoti proferēdus? Respondeo, quod cum officium ministrandi in Ecclesia competit sacerdoti, dicendum, quod ad istum actum magis est eligendus sacerdos malus, quam bonus laicus.

Septima Cōcl. à ministro, qui licet possit de facto sacra cōficere, non potest tamen ea secundum ius conferre, vel quia prohibitus, vel suspensus, vel respectu petentis, quia videlicet non habet ius dandi, quia nec est pastor illius, nec facultatē habet à proprio pastore, nec ob necessitatem, vel aliam similem causam videtur illi cōcessum tale ius, semper in talibus casibus est illicitum petere sacramēta extra necessitatis casum, in quo alius haberi non potest, qui licite possit ac rite sacramēta ministrare, quia quod ab alio petitur, quod sine peccato præstare non potest, cōsequenter peccatum ipsum petitur: at in talibus casib. minister cū sit prohibitus, licite non potest sacramenta ministrare; ergo nec licite possunt ab eo peti, nec sufficit illum esse paratum ad ea conferenda; etsi fingamus esse in actuali eorum dispēsatione, vt. s. Eucharistiā alijs porrigat, quia eo ipso, quod minister non hēt ius dandi, vel habet illud suspensum, est prohibitum fidelibus directè, ne ab eo accipiant sacramenta: ac proinde non licet eis accipere ab eo, quantum cumq; ad ea porrigenda sit expositus. Præterea, quia ibi est quædam virtualis petitio sacramenti, qui. n. ad recipiendum accedit, petit illud: at petere ab eo, qui non potest dare licite, est intrinsece malū; ergo illicitū est ab eo recipere, & etiam ibi aliqua ad malum cooperatio.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum respondet Scotus, q̄ aut hæreticus, qui mēbrum aridum dicitur, baptizat paruulū in forma & intentione Ecclesiæ, & tūc nihil obest paruulo, nec quantū ad sacramētum, nec quantū ad effectum, vere. n. ille sacrum & gratiæ effectū confert; aut baptizat adultū, & adhuc cōfert ei sacrum & effectū eius, sic. n. adulto non est aliquis malus motus, puta assensus in hæresim, vel intentio, vt fiat discipulus eius, sed potius est in eo dispositio ad effectum Baptismi recipiendū necessaria, & de tali intelligendi sunt Augustinus, & Ambrosius, cū aiunt virtutem sacrorum esse uitam, quæ non manet in præciso, cū gratia in eo esse nequit: Sed inde non sequitur, quin per sacrum ab eo collatum detur suscipienti ipsum, non. n. oportet ipsum vitam gratiæ in se habere, vt illam conferat alteri per sacrum, vnde sic accedit in corpore mystico, sicut ī corpore naturali humano, in quo est vna vita oīum partium, & ab eis ordine quodā participatur, quia primo in eodem, secundū in alijs, secundum quod propinquius se habet ad illud principiū vitæ, & ideo ibi per vnam partem non pōt in aliā vita deuenire, nisi ista pars deriuans prius viuat eadem vita modo suo perfecto: sed non sic accidit in corpore mystico, quod est Ecclesia, quia non est in eo vna vita numero, nec oportet q̄d illud membrum, quod ministerialiter dat vitam alteri, sit propinquius principio uitæ

in participando vitam, sed tamen int gradu ministrandi: Exemplum esse ad propositum (inquit Scotus) si venæ in corpore non viuerent formaliter, essent tamen media ministrandi vitam alijs partibus; sed ratio huius est ad propositum, quia vita, quæ in sacramento confertur, non pendet à vita ministri, ac proinde siue uiuat ipse, siue non, dummodo sacramenta in forma Ecclesiæ conferat, & cum intentione faciendi id, quod ipsa facit. Ad confirmationē dico cum D. Bonauent. q̄d sacramenta sunt Dei benedictiones, non vero malorum, neque ipsi mali mundant, sed sacramentum Dei dans gratiam, etsi ipsi ministri sint sacramēta, per quæ confertur, sed eorum efficaciam non impedit ministri malitia, neque immundat suscipientes, nisi ipsi in eadem malitia adhæreant.

Ad secundum de Cypriano respondet Scotus eleganter, cuius responsionem hic de verbo ad verbum inserere placet: Dico igitur (inquit Scotus) quod aliqua sunt ita simpliciter de substātia fidei, quod omnes ēt simplices post aliquantulum tempus vsus rationis tenentur ea explicite credere, sicut sunt articuli de Incarnatione, & quod Christus est natus & mortuus, de quibus sunt solemnitates speciales in Ecclesia, & quos potest populus faciliter concipere, quia sunt de Christo homine: Alia sunt explicite requisita de substantia fidei obseruanda à maioribus Ecclesiæ, vt pote quod Deus est Trinus & Vnus, & huiusmodi spiritualia: Alia sunt, quæ nec necessaria sunt credenda ab istis, nec ab illis explicite, quia non adhuc illorum veritas est declarata per Ecclesiā, cuiusmodi sunt multæ conclusiones necessario inclusæ in articulis creditis, sed antequam p Ecclesiā sint declaratæ & explicatæ, non oportet quemcumque eas credere, oportet tamen circa eas sobrie opinari, vt scilicet homo sit paratus eas tenere pro tempore, pro quo veritas fuerit declarata: hoc modo dico, inquit Scotus, quod Baptismum esse sacramentum nouæ legis necessariū ad salutem, statim à principio erat de veritate fidei Christianæ, quia hoc expresse habitum est in Euangelijs, sed quod ab hæretico poterat conferri, non sic statim expressum fuit, imo nec tempore Cypriani declaratum, ꝑpter q̄ circa illā veritatem Baptismi declarandā multū laborauit Augustinus; vnde si Cyprianus ita sensit, scilicet apud hæreticos non esse Baptismum, quod tamen promptus esset sentire omnino circa hoc, quod Ecclesia determinauit, sicut re vera ita se habuisse credēdum est, in nullo errauit, nisi forte venialiter peccando, quia nimis asseruit illud, ad quod asserendum nec rationem, nec auctoritatem cogentem habuit; ratio enim sua non valet, scilicet quod quis non habet, non potest dare, quia baptizans non dat gratiam, sed sacramentnm, quod etiam in virtute continet propter ordinem efficacem, quem ad eum dicit.

Ad tertium dico, quod Ambrosius loquitur de suscipiente Baptismū ab hæretico, vt fiat suus discipulus, vt suæ hæresi consentiat, in ijs enim Baptismus non operatur vitam, sed occasio est mortis, & pollutionis animæ propter suscipientis & ministrantis peccatum: & ob id dicit polluere suscipientem.

Ar-

ARTICVLVS III.

Quæ dispositio sit ad receptionem Baptismi necessaria, vel ad eius dispensationem.

IN hoc articulo breuissimè asserendum est de dispositione necessaria tam ex parte cõferentis Baptismũ; quã ex parte recipientis: Ex parte illius, ne peccet, sed digne administret; ex parte vero istius, vt sacramenti effectum. s. gratiam recipiat, & non solũ sacramentum cum solo charactere. Ad cuius rei intelligentiam obserua liquidum esse, quod minister tenetur se ad gratiã præparare, vt digne quodlibet sacramentum exerceat, taliter q̃ si sciens & prudens in peccato mortali existens sacramentum administrat peccabit mortaliter; quod ita esse facile multis sanctorum Patrum auctoritatibus probari põt, præterquã quod cõis est omniũ Theologorum sensus. D. Augustinus lib. 2. contra Parmen. c. 10. sic ait: Omnia sacramenta cum obsint indigne tractantib. prosunt tamẽ per eos digne sumẽtib. Et ibidem explicans, quid sit indigne sacramentũ tractare, dicit esse in peccato mortali ea ministrare. Itẽ Gregorius c. vltimo, de cohab. cler. & mul. dicit, quemlibet sacerdotum pro peccato mortali, quo ad se ipsum esse suspensum, non quidem censura aliqua Ecclesiæ, qua ob id sit affectus, sed quia ratione sui status in peccato mortali est à ministratione sacramentorum suspensus seu impeditus, quia pro eo statu non potest ea licite dispensare. Hoc confirmatur ex illo Leuit. 22. Omnis, qui accesserit ad ea, quæ consecrata sunt, in quo est immunditia, peribit corã Domino. Ex quo loco sic conficio argumentum: Administranda illa legalia sacramenta & imperfecta erat sanctitas & munditia, saltem legalis, necessaria; ergo ad dispensanda spiritualia sacramenta vim habentia sanctificandi per gratiam necessaria, erit vera & spiritualis sanctitas, quæ est gratia. Obligatio vero, ad sic digne tractanda sacramenta, ipsorum sacramentorũ & ministrorum consecratione supposita, ex ipsa rei natura nascitur; eo. n. ipso quod hæc sacramenta sancta sunt, & ad animas sanctificandas instituta, & ad ea ministranda sacerdos consecratur, nascitur statim obligatio ad ea in gratia ministranda. Præterea, quia ipso iure naturali obtento, sacerdotes & alij obligantur ad non faciendum irreuerentiam sacramentis: at sine dubio in sacramenta irreuerenter se habet, qui peccati mortalis immunditia infectus ea tractat & administrat, sancte enim, quæ sancta sunt, tractari debent: at re vera quantum est ex se contaminat sacramentum tractando illud tanquam rem profanam, qui immundus ad illud dispensandum accedens, non dijudicans, neque discernẽs pretiosum à vili, neque ministerium sacramentorũ à profano. Hoc intelligitur non de quacumque actione sacra & bona, sed de illa, quę specialiter est consecrata & sanctificata Deo, atque speciali titulo est actio ipsius Dei, & instrumentum eius ad sanctificandos homines; quo circa de solis actionibus sacramẽtalibus prędicta intelligantur.

Secundo obserua, prædictam quæstionem intelligi de adultis solum, cũ de suscipientibus Baptismum est sermo; infantes enim non sunt propriè dispositionis capaces, cum vsu ratio-

nis careant; hoc per infantes intelligimus si grandiores sint ætatis, dummodo vnquam ratione vsi fuerint, per adultos vero contra intelligimus omnes, quibus aliquando vsus rationis adfuit, quamuis contingat deinde etiam fieri amentes. Quæstio mouetur etiã de effectu grãæ sanctificãtis, nõ vero de charactere, nam de eo certum est, nullam exposcere in suscipiente dispositionem, præter voluntatem suscipiendi sacramentum, quia vt ait Innocen. sacramẽtum imprimit characterem, vbi non inuenit obicem contrariæ uoluntatis obsistentem, hæc enim volũtas ad veritatem sacramenti sufficit, quod verum esse nequit, nisi characterem imprimat; nã si dum imprimit est inualidum & reiterandum, quod vero reiterare non dicetur, cum primũ inualide sit collatum; supponimus ergo in quæstione, verum suscipi sacramentum, & per consequens hominem ad ipsum cum sufficiente voluntate suscipiendi accedere, & characterem suscipere; & inquirimus, an ad vlteriorem effectum suscipiendum, vt puta gratiã sanctificantem, alia sit in eo necessaria dispositio ex parte voluntatis, nam quo ad intellectum inter omnes Catholicos, imo inter hæreticos cõstat, necessariã esse fidem, quia vt ait Paulus ad Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Et Matt. vlt. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, qui vero non crediderit condemnabitur; igitur ad receptionẽ gratiæ per Baptismum fides in intellectu suscipientis est necessaria; non enim gratia Dei sine fide esse potest, imo necessario ex lege Dei præsupponit in subiecto, cui ipsa est infundenda; nam cum per gratiam homo placeat Deo, & sine fide placere non potest, optime sequitur, gratiam nõ posse esse in aliquo subiecto, in quo fides non sit. In hac re immerito tribuitur ab aliquibus Scoto, quod ipse ad suscipiendum effectum Baptismi, ut puta gratiam, solum requirat in suscipiente voluntatem recipiendi sacramentum sine fictione, hoc est, cum intentione recipiendi quod confert Ecclesia, & sine actu vel voluntate peccati mortalis, vltra enim hoc in habente peccatum mortale aliam requirit dispositionem, vt puta attritionem, vt expresse postea in conclusionibus ostendemus. Eadem sententia tribuitur Caietano, tertia par. quæst. 86. art. secundo, in solut. ad primum, vbi asserit, Baptismum nõ supponere actum pœnitentiæ perfectum, sed illum secum afferre cum alijs virtutibus infusis, quoniam sicut Baptismus datur in remissionem peccatorum, ita qui baptizatur suscipit illum in remissionem peccatorum: at per hoc in ipsa susceptione Baptismi subijciendo se illi, & fatetur se peccasse, & detestatur priorem vitam moriendo illi, & subjecit se Deo, vt nouum Christi membrum. Sed quidquid sit de Caietano, de quo non curo, illud falso Scoto tribuitur. Secunda sententia est Gabrielis, 2. dist. 32. qõ. prima, ponentis differentiam inter effectum remissionis peccati originalis, & gratiæ infusionem, ac inter talium peccatorum remissionem; ad primi effectus susceptionem asserit sufficere voluntatem suscipiendi Baptismum, ad alios vero aliquam aliam exposcit dispositionem, vnde ait. Quod si quis accedat non voluntate suscipiendi Baptismum, & cum complacentia peccati mortalis, consequetur remissionẽ peccati originalis, non vero gratiam,

nec

nec actualis peccati remissionem.

Prima Conclu. Qui vt minister, cui ex officio incumbit, ministrat sacramento, tenetur se ad gratiã præparare. Concl. hæc ex dictis 1. notab. est satis manifesta, nec alia indiget probatione; & intelligitur, quando ipse minister se in peccato esse nouit, nam si peccati mortalis non sit conscius, sed si se quantum possibile sit, cognoscit esse in gratia repositum, tali præparatione non indigebit; nec si in peccato se esse cognoscit satisfaciet huic obligationi, si solam attritionẽ habeat, quia de se talis administratio exposcit ministrum in statu gratiæ, vt digne fiat, licet à peccato excusari non possit, inculpabiliter existimans esse illã contritionem, quia talis ignorantia excusat à culpa.

Sed forte inquies, an quando præscientia peccati mortalis præcedit, teneatur minister ante administrationem sacramenti confessionem præmittere? Respondeo, ad eam nullo præcepto teneri, si sola ratio administrandi sacramentum interueniat absque sacramenti susceptione, quia tale præceptum in primis non est naturale absolutè; neque ex sola sacramentorum institutione potest colligi, quia moralis diligentia, quã minister præmittere tenetur, vt se ad gratiã præparet, satis adhiberi põt per contritionẽ; neq; est præceptum diuinũ positiuũ, quia neq; ex scriptura habetur, neq; ex traditione; neq; est præceptũ ecclesiasticum, quia tale non est in iure, neque ex consuetudine colligi potest, in sola Eucharistiæ celebratione tale pręceptum inuenitur, sed non præcise ratione ministrationis eius, sed ratione receptionis sacramenti; estq; peculiare pręceptum diuinum positiuum de hac re, vt suo loco dicemus. De Diacono vero & Subdiacono, an peccent mortaliter administrando actum suorum ordinum, est difficultas, & contrarię sunt sententiæ, cæterum me ab hac re expediendo dico cum Scoto in 4. d. 1. qõ. 5. art. 6. & d. 24. art. 4. quæst. 1. quod non peccãt mortaliter, quia materia non est adeo grauis, vt ex natura sua censenda iniuria vel sacrilegiũ graue hmõdi actionẽ ĩ peccato mortali exequi, contemptu diuino excluso. Idipsum sentio de Episcopo aliqua sacramentalia exercẽte, vt confectiones Chrismatis, & Ecclesiarum consecrationes, & hoc per se loquendo. Vnde S. Tho. 3. par. quæst. 64. art. 6. solum de ministro sacramẽti dicit, esse peccatum mortale illud exercere in peccato mortali; & in solut. ad primum, reddit specialem causam, quia. s. illæ actiones sunt specialiter consecratæ, ita Caietanus tom. secundo, opusc. tract. 10. Idem etiam iudicium habendum est de prælato corrigẽte subditum, vel prędicatore prędicante, aut de iudice iudicante, cum ipsi in statu peccati mortalis existunt, quod scilicet, non peccant mortaliter p se loquẽdo, & sublato contẽptu; nec peccat mortaliter is, qui ob necessitatem priuatim administrat sacramentum, non vt minister ex officio, sed eo modo, quo laicus potest illud administrare, vt Baptismum, etsi in peccato mortali existens illud administret, ita D. Thom. vbi supra, in solut. ad tertium, & in quarto dist. 24. quæstio. prima, art. tertio, quæstiuncula quinta, Siluest. uerbo Baptismus nume. 4. Richard. etiam in quarto dist. quinta, art. tertio, quæst. tertia. Ratio esse põt, obligatio præparandi se ad gratiã non oritur pręcise ex san-

ctitat e sacramenti, neq; ex eo, quod Christus in illo opere est principale agens, sed præter hæc quæ multũ ad hanc obligationẽ conferunt, adiungendum est, quod is, qui sacramẽtum porrigit, in ipso modo administrãdi se gerat vt persona specialiter ex officio deputata & cõsecrata ad illud munus peragendũ; deputati ergo & consecrati ad sacramenta administranda ex speciali hac ratione & sacramenti sanctitate, ex præcepto obligantur ad digne, & in statu gratiæ administrãda sacramenta, non vero laici hoc in necessitate exercẽtes in ijs, in quib. sibi licet, vt in collatione Baptismi. Et quamuis hæc obligatio digne administrãdi sacramenta ex sanctitate sacramenti, & principalis agentis oriatur, non tamẽ respectu cuiuscumque, sed respectu eius, qui ad hoc munus est deputatus & consecratus, nam licet omnes teneantur debitam sacramento exhibere reuerentiam, vt auctori eius, non tamen idem modus reuerẽtiæ ab omnibus exigitur, sed ab vnoquoq; iuxta capacitatem suam & sui status.

Sed obijcies forte: Ergo si laicus administrans sacramenta in statu peccati mortalis mortaliter non peccat, sequitur quod contrahentes matrimonium in peccato mortali non peccent mortaliter, quia sunt laici. Respondeo negãdo consequentiã. Primo, quia ipsi contrahentes sunt proprij ministri illius sacramenti, & ad hoc deputati, & ideo illud in peccato mortali administrantes peccãt. Secundo respõdeo cum Scoto in 4. d. 2. q. 5. concedendo consequentiam, quia cõtrahentes nõ sunt ministri consecrati ad illud munus, & ideo non peccant, eo quod in mortali illud sacrum administrãt, sed quando in mortali illud recipiunt.

Sed dices secundo, ex dictis sequi, sacerdotẽ exercẽtem actum, ad quẽ non est necessaria consecratio, nõ peccare mortaliter, vt si Eucharistiam in peccato administret infirmis, dũmodo illam non recipiat, nec conficiat, quia ad ministradum ea non videtur per se requiri aliqua cõsecratio in ministris. Respondeo, cõsecrationem posse dici non necessariã ad aliquem actum dupliciter: primo, quia sine illa potest ille actus valide fieri, & cũ fructu, & in hoc sensu negetur ex dictis sequi, omnem actionem, ad quã non est simpliciter necessaria consecratio, posse licite fieri à sacerdote extra statum gratiæ, alioquin posset etiã sacerdos licẽter baptizare in statu peccati mortalis, quin ipse peccaret mortaliter. Alio modo dicitur consecratio necessaria ad aliquem actũ, vel sacramenti dispositionem, quia per se loquendo minister consecratur ad illũ actum seu ministerium, quod propterea exerceri non potest, tanquam à ministro publico, nisi ab eo, qui est ad illud consecratus: & hoc modo non solum conficere, sed etiam dispensare Eucharistiam per se fit à ministro consecrato; & ideo si fit in mortali, graue peccatũ erit. Hinc sequitur sacerdotẽ etiam in necessitate sacramentum pœnitentiæ administrantem grauiter peccare, quia ille actus est proprius ordinis sacerdotalis, & necessitans suscipiẽtis est impertinens ad excusandum. Idem dicendum de administrante Vnctionem, Confirmationem, & Ordinem, quæ sunt minoris necessitatis sacramẽta. Sed de sacerdote ministrãte sacramentum Baptismi in necessitate sine solemnitate, poterit esse dubitatio, an peccet mortaliter, si in statu peccati mortalis illud administret?

Et

Et respondeo negatiue, quia re vera tunc non baptizat sicut minister ex officio, sed subuenit necessitatem petenti, eo modo, quo latius etiam id efficere potest.

Secunda Conclusio. Qui accedit ad Baptismũ cũ intentione suscipiendi illud cũ cõplacẽtia tamen alicuius peccati mortalis licet characterem recipiat, non tamen remissionem peccati originalis. Conclusio est contra sententiam Gabrielis supra positam, qui asserebat in tali casu hominem recipere remissionem peccati originalis, non vero gratiam. Sed prima pars cõclusionis probatur, tum quia sacramentalis operatio imprimit characterem, vbi non inuenit obicem contrariæ voluntatis obsistentem, vt diffiniuit Innocent. idque nos in præcedentibus docuimus: sed recipiens Baptismum in hoc casu non habet obicem contrariæ voluntatis, imo consensum in Baptismo; ergo recipit characterẽ. Pręterea quia character nullam dispositionem prærequirit in baptizando, nisi assensum, nam sicut in facto esse cum omnibus peccatis stat, ita in fieri nullum peccatum est ei impedimentum, solum .n. eius impressionem impedit voluntatis dissensus, qui in nostro casu non inuenitur. Secunda pars conclusionis probatur, quia ut supra docuimus, nullum peccatum etiã originale deletur de potentia ordinaria sine infusione gratiæ, vt docet Scotus in 4.d.2.qõ.6. vbi de põa ordinata, idq; docet quasi apertis verbis Cõc. Trident. sess.6. vbi dicitur, peccatum, in quo homo nascitur filius Adæ, non remitti nisi per iustificationem, quæ est translatio ab eo statu, quo homo nascitur primo filius Adæ, in statum gratiæ & adoptionem filij Dei, quam translationem dicit fieri in Baptismo per infusionem gratiæ & donorum, tanquam per formalem causam. Et sess.5.can.2. idem docet, & c. secunda, concludit, per Christi gratiam, quę in Baptis. cõfertur reatum originalis peccati remitti, & totum id, quod veram ac propriã rõnem peccati habet; nulli ergo peccatum originali remittitur, nisi cui confertur gratiam, quæ nullũ peccatũ mortale secum admittit, sed omnia à subiecto, in quod intrat, expellit; ergo cum remissio peccati originalis per gratiã fiat, non remittitur sine ea. Pręterea sicut certum est, vnum peccatum mortale non remitti sine alio, quia nullum remittitur sine infusione gratiæ, cui quodlibet peccatum mortale opponitur, ita non remittitur peccatum originale sine mortali, quia sicut hoc non remittitur] sine gratia, ita etiam illud: at gratia quantumuis minima omnia peccata expellit à subiecto; vnde sententia Gabrielis Catholicæ veritati oppugnat. Ex ijs infertur nullum esse inconueniẽs, aliquem baptizari vere, quin recipiat gratiam propter obicem, qui soli gratiæ opponitur.

Tertia Concl. Qui ad Baptismum accedit propter peccata actualia commissa, vt gratiã recipiat, necessario dẽt actualium peccatorũ attritionem habere, itaque non sufficit voluntatẽ habere suscipiendi Baptismum, sed necessaria est aliqua alia volũtatis dispositio, quę consistit in aliquali conuersione ad Deum cũ detestatione prioris vitæ seu peccatorum actualium præcedentium Baptismum, & est sermo de alijs. Conclusio est certissima, & consensu omnium approbata, quã etiam Scotus aperte fatetur in 4. d. 4. q.5. vbi asserit, fictum accedere ad sa-

cramentum Baptis. recipiendum, qui accedit cum peccato mortali, vel actu præsenti vel præterito, de quo nullo modo atteritur, vel conteritur, nec alibi contrariū docuit, etiamsi multoties dicat, absolute Baptismi gratiam recipere, qui obicem non ponit, vbi per obicem non solū intelligit peccatum actuale, aut præteritum, quod actu placet, sed etiam eorū impœnitentiam. Conclu. probatur, quia Petrus Actor. 2. dicebat: Pœnitemini, & baptizetur vnusquisq; vestrum. Augustinus in lib. de vera & fal. pœnit. cap. 18. ait Baptis. sine pœnitentia nunquam profuit ei, qui peccauit spontanee. Et Fulgos. lib. de fide ad Petrum ca. 3. ait: Firmissime tene, & nullatenus dubites, exceptis illis, qui pro nomine Christi baptizantur, suo sanguine nullum hominem accepturum vitam æternam, qui non hic à malis fuerit per pœnitentiam & fidem conuersus, & per sacramentum fidei & pœnitentiæ idē per Baptismum liberatus; & maiorib. quidem necessarium, & de peccatis suis pœnitentiam agere, & fidem Catholicam secūdum regulam veritatis tenere, & sacrum Baptismi accipere.

Quarta Concl. Ad effectum Baptismi obtinendum, non est necessaria cōtritio, sed sufficit attritio, et cognita, nec etiam necesse est, vt existimetur contritio. Prima pars huius cōclusionis est contra Gabrielē in 4. d. 4. q. 2. & d. 14. q. 2. & cōtra Marsi. in 4. q. 2. in principio: est tamen Scoti in 4. d. 4. q. 5. & d. 14. q. 4. ar. 3. Durandi in eadem d. q. 2. ad secundū. D. Tho. in 4. d. 6. q. 1. art. 3. quæstiuncula prima, & est cōmunis Theologorū sntia, quæ ex supradictis satis colligi pōt, si quidē ostendimus, Baptismū, & pœnitentiam primā gratiam conferre: at si contritio esset necessaria ad ipsum Baptismū, supponeret gratiā in suscipiente, quia cōtritio nō est sine gratia, si perfecta sit, & ex consequenti primā gratiā non cōfert. Præterea Conc. Trid. sess. 14. 16. & 17. dicit ad comparandam iustitiam cum sacramento pœnitentiæ non esse necessariā cōtritionē, sed attritionē sufficere; ergo multo minus erit necessaria in sacramento Baptismi, in quo faciliter est via ad gratiā, vt idem Conc. cōcedit. Et ratio sumitur ex propria huius sacri institutione, est. n. institutum per se ad regenerandū hominē in nouā creaturā; ergo per se institutum est ad remissionē peccati originalis; ergo sicut in naturalib. generatio per se fit ex priuatione formę, q̄ per generationē inducitur, atq; excludit priuationē à subiecto ita ī supranaturalib. supernaturalis regeneratio p se loquēdo fit ex priuatione iustitię & gratię ad gratiā & iustitiā, q̄ per illā inducitur, excluditq; priuationē illā. s. peccatū naturę, & quodlibet, qđ in subiecto reperit, & cōsequenter non supponit peccatū remissū, aut hoīem iustificatū, sed remittit peccatū, & iustificat hoīem, nā qūo per se Baptismus ordinaretur ad dādā iustitiā, & vitā spūalē, si prius latā illā pręsupponeret, aut qualis institutio, vtilitas, aut efficacia remedij cōtra peccatū, si sēper illud ablatū supponeret? Ex quo sequitur, hoc sacrum non supponere cōtritionē veram, & suū confert effectū, quia alias dispone ret peccatū remissum. Vnde Scotus in 4. d. 23. concl. 2. loquendo de sacramēto Vnctionis ait: Patet quod nullus est capax huius sacri digne nisi sit in gratia, istud. n. sacramentū non est remediū acquirendi gratiā, quia ad hoc sūt Baptismus, & pœnitētia: at si Baptismus est instrumentū acquirēdi gratiā non suppo-

supponẽdo eã, (hoc.n. Scotus intelligit p verbũ, acqrere, vt plane ex eius littera colligitur, quia asserit, vnctionem non digne accipi, nisi in gratia, quia non est instrumentum acquirendi gratiã sicut Baptismus) ergo vere primam gratiam confert, & consequenter non prærequirit contritionem tanquam dispositionem, quæ necessario est contritio. Præterea ad digne suscipiendam contritionem ait, prærequiri gratiam in suscipiente, nõ autem in suscipiente Baptismum; ergo Baptismus per se non supponit contritionem, vt suscipiatur, quia necessario est causa gratiæ. Secunda eiusdem conclusionis pars probatur, quia si ex præcedenti conclusione cõstat, non esse necessariam contritionem, ex quarta conclus. liquet, pœnitẽtiam esse necessariam ad Baptismũ, euidenter sequitur, sufficere attritionem, quia nulla alia pœnitentia excogitari potest, quæ ad id sufficere possit. Tertia pars cõclusionis probata est, quam expresse tenet D. Thom. 3. par. quæst. 68. articulo quarto, vbi ait, peccatoribus dandum esse Baptismum, etiamsi sint mali, & reatum præteriti peccati habeant, quia est, inquit, ad hoc specialiter institutus, vt per ipsum peccatorum sordes mundentur, vt patet per illud ad Ephes. 5. Mundans cum lauacro aquæ in verbo vitæ, at quæst. 64. articulo tertio, ad secundum sic ait: Baptismus est spiritualis regeneratio, quæ est mutatio a non esse spirituali, ad esse spirituale, & datur per modum ablutionis, & ideo quantum ad vtrumque non inconuenienter accedit ad Baptismum, qui habet conscientiam peccati mortalis: at habere conscientiam peccati mortalis, non est solum hominem cognoscere se peccasse, in hoc enim sensu etiam ad Eucharistiam homo conscius peccati digne accedere potest, quod tamen D. Thom. negat, in hoc constituens differentiam inter Baptismum & Eucharistiam, quòd ad Baptismum potest quis digne accedere, etiam peccati conscius, non vero ad Eucharistiam; ergo habere conscientiam peccati mortalis, est existimare se esse in peccato mortali, quod sibi non esse remissum cognoscit; at qui hanc conscientiam habet, necessariũ est vt existimet, se non esse contritum; ergo cum existimatione hac & conscientia potest quis ad Baptismum digne accedere, & consequi effectum eius. Idem discrimen constituit D. Thom. inter Baptismum, & Eucharistiam, eadem 3. par. quæst. 80. art. 4. vbi sic ait, Eucharistiam, quia est medicina confortatiua, non esse dandam nisi liberatis a peccatis, secus vero de Baptismo esse & pœnitentia, quæ sunt quasi medicinæ purgatiuæ, quæ dantur ad tollendam febrem. Eandem sententiam tenet Cano Cord. libro primo quæs. Theol. quæst. 2. Scotus in quarta dist. 6. quæstio. prima, articulo septimo.

Quinta cõclusio. Probabilis est opinio asserentium, sufficere attritionem veram naturalem ad Baptismi receptionem, sed probabilior est ea, quæ asserit esse necessariam attritionem ex auxilio speciali veram prouenientem, veram & realiter existentem, nec sufficere existimatam. Prima pars huius conclusionis patet ex auctoritate Doctorum eam defendentium, ita tenet Sotus lib. 2. de natura & gratia capitulo quinto, vbi significat, ad id sufficere dolorem ex motiuo humano conceptum, qualis est infamiæ

famiæ metus aut mortis. Idem tenet Cano. de pœnitentia cap. 3. vbi generaliter videtur docere, hominem quacumque ratione accedentem ad Baptismum cum bona fide, existimando se esse satis dispositum effectum eius consequi, & si re vera non sit dispositus. Fundamentum huius opinionis est, quia vt sic dispositus, non ponit obicem sacramento in ordine ad gratiam, quia non habet voluntatem alicui peccato adhærentem: at sacramentum dat gratiam non ponenti obicem. Et confirmatur, quia minor dispositio requiritur ad gratiam cum Baptismo, quam cum pœnitentia, vt Concil. Trident. significat sess. 14. cap. 1. ob id etiam ait, sacramentum pœnitentiæ dici a Patribus laboriosum esse magis quam Baptismum, quia maior dolor requiritur in eo quam in Baptismo: sed in sacramento pœnitentiæ sufficit attritio supernaturalis; ergo in Baptismo sufficiet naturalis. Secunda pars eiusdem conclusionis ostenditur, quia gratia est supernaturalis forma; ergo dispositio ad eam debet esse supernaturalis, vt debita proportio inter dispositionem & formam seruetur: sed attritio est dispositio ad gratiam; ergo debet esse supernaturalis. Præterea quia pœnitentia est necessaria respectu peccatorum actualium in eo, qui ad Baptismum accedit, quia debet esse actus absolutus & efficax, quo vita præterita detestetur, & emendare proponatur, etsi non ita eminens, vt sit immediate ad gratiam dispositio: sed talis non potest esse nisi supernaturalis; ergo attritio, quæ ad Baptismum disponit, supernaturalis esse debet. Tandem in Concil. Trident. sess. 6. requiritur ad iustificationem, quæ per Baptismum fit in re, vel in voto supernaturalis dispositio; ergo non erit sufficiens attritio naturalis. Quod vero non sufficiat attritio existimata, probatur, quia ipsa non requiritur vt præcepta solum, sed etiam vt medium ad iustitiam necessarium, sicut ad remissionem peccatorum extra sacramentum est necessaria vera, & supernaturalis pœnitentia: sed in ijs, quæ ad salutem sunt necessaria necessitate medij non sufficit ad salutem existimatio, si re vera non exhibeantur; ergo non proderit existimatio attritionis, si in re non existat, quia ad hunc effectum non videtur minus necessaria attritio in ordine ad Baptismum, quam contritio in ordine ad remissionem peccatorum actualium extra sacramentum. Minor probatur, nam quid quæso proderit, quòd quis existimet se absolui a sacerdote, si re vera ille non est sacerdos?

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum respondeo, quod vt dicit Hugo, bifariam potest aliquid per iocum fieri. Primo animo & intentione illud verè efficiendi, etsi finis extrinsecus sit iocus, aut animi oblectatio, quæ substantiæ sacramenti non contrariatur, non enim finem intrinsecum actionis destruit, sed extrinsecum addit, quod non veritatem, sed honestatem actionis tollit, quæ sane non est de sacramento substantia. Secundo potest aliquid per iocum fieri, ita vt intentio sit ficta & simulata, nec fiat animo actionem conficiendi, nec cum intentione aliqua faciendi, nec eo modo, quo vere ab alio, a quo sumpta est, fieri consueuit.

uit. Nunc dico, quòd si actio baptizandi priori modo fiat, & animo & intentione, qua Christiani eam facere super paruulos suos consuescunt, vere per eam Baptismus efficitur, qua ratione factam esse illam actionem a puero illo in argumento commemorato concedendum est, id quòd coniecturis aliquibus Alexandrum collegisse, maxime ex eo, quia Athanasius solos catechumenos baptizabat. Idem dicendum videtur de puero Hebræo ab alio puero baptizato, ad historiam.

Ad secundum dico, quòd ebriosus est, qui ad ebrietatem est assuetus, qui non semper est ebrius, quia non semper ab vsu rationis est impeditus; verum ergo dicit Augustinus: Non timeo ebriosum, assuefactum ad ebrietatem generaliter, quia illa consuetudo mala non prohibet quin Baptismus ab eo collatus sit bonus, quia consuetudo illa non aufert ab eo rationis vsum. Vnde attende differentiam inter ebriosum & ebrium: primum enim dicit habitum, secūdum actum; primum non tollit ex se rationis vsum, sed secundum. Vnde Augustinus non dixit: Non timeo ebrium, sed ebriosum; ebrius enim actu rationis caret, & consequenter non potest vt sic intentionem habere; ebriosus vero non caret actu rationis, & vsu actuali eius, nisi dum ebrius est, ac proinde intentionem habere potest.

Ad tertium ex Augustino desumptum respondeo, Augustinum ibi nihil asserere de intentione baptizantis, sed nec ipsum proinde negare, immo supponit intentionem baptizantis, & ait, valere Baptismum, si in baptizato non sit simulata intentio, ita quòd foris consentire videatur, cum intus dissentiat. Ad alteram vero partem argumenti dico, quòd Durandus respondet, Augustinum esse intelligendum cum dubium est de intentione iocosa, qualis fuerit, an omnino ficta, an vera; in quo dubio expectanda est reuelatio, sed certe in eo dubio ad reuelationem recurrere non oportet, nam si sacramentum est iterabile iterandum est absolute; si vero iterabile non est, sub conditione iterandum est, si dubium est probabile.

Finis Controuersiæ Quartæ.

CON-

CONTROVERSIA QVINTA:

De Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento,

An Eucharistia sit noua legis Sacramentum.

PArs negatiua probatur. Primo, quia sacramenta nouæ legis efficiunt quod significant: sed Eucharistia non efficit suum significatum; ergo non est sacramētum nouæ legis. Consequentia est optima cum maiori, ex Concil. Florent. desumpta. Minor ostenditur, quia Eucharistia significat corpus & sanguinem Christi sub speciebus sacramentalibus contineri, quæ tamen non efficit, nam neque illæ species, neque aliquæ creaturæ habent vim super illam; ergo, &c.

Secundo. Sacramenta nouæ legis habent aliqua verba pro forma: sed Eucharistia illa non habet: ergo non est nouæ legis sacramentum. Minor probatur, quia verba, quæ sunt forma sacramenti, sunt simul cum sacramento, vt in alijs sacramentis videre licet: at verba Eucharistiæ non sunt simul cum eo, tum quia Eucharistia manet verbis nō manentibus, tum quia dum verba sunt in prolatione, non est Eucharistia, sed in fine prolationis.

Tertio. Eucharistia nihil significat; ergo non est sacramentum, quia de ratione sacramenti est ipsa significatio, vt in superioribus vidimus. Probo antecedens, quia iuxta Aristot. 4. Metaph. t. cap. 10. quod non significat vnum, nihil significat: sed Eucharistia non significat vnum, sed plura, sicut sunt ibi plura signa, nam aliud signū est species panis, aliud signum est species vini, & habent aliud & aliud significatum, quia vnius scilicet speciei panis significatum est corpus Christi, & alterius, scilicet speciei vini est sanguis Christi; ergo vel non significant vnum, vel sunt plura sacramenta.

Quarto. Quia sacramentum nouæ legis est signum gratiæ collatæ: sed Eucharistia non est huiusmodi, quia manet in altari facta consecratione, & nulli per ipsum datur gratia; ergo &c.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo. An Christus aliquibus verbis consecrauerit, & quæ fuerint. Tertio. An hæc verba (Hoc est corpus meum) sint forma consecrationis panis, & illa alia, quę ponuntur in Canone Missæ, sint forma consecrationis calicis. Quarto. An hæc oratio (Hoc est corpus meum) sit vera. Quinto. An plures sacramentales formæ a ministris debitè prolatę simul vel successiue consecrationem eiusdem materię efficere possint. Vltimo ad omnes rationes nunc positas.

ARTICVLVS I.

An Eucharistia sit noua legis sacramentum.

DE hac quæstione disputant Scholastici Doctores in 4. d. 8. & Scotus eadem dist. q. 1. Alens. 4. par. q. 10. S. Thom. 3. par. q. 12. art. 1. Ad cuius in-

intelligentiam ponenda est ratio quid nominis Eucharistiæ, & simul inquirendum, an illi rationi possit aliquid a parte rei vere subesse, vt inde colligatur, rationem illam non esse in se falsam; dicitur autem in se falsa, quando partes eius secum pugnant, nec aliquid vnum a parte rei ei correspondere potest, qualis est ratio Chimæræ; est ergo ratio quid nominis Eucharistiæ secundum Scotũ vbi supra in hunc modum assignanda, Sacramentum corporis & sanguinis Christi veraciter contenti sub speciebus panis & vini, post consecrationem factam a sacerdote, sub verbis certis cum debita intentione prolatis, ex institutione diuina, veraciter significans corpus Christi, & sanguinem sub eis realiter contineri. Ratio hæc etsi tibi lõga videatur, est tamẽ aptissima, & distincte explicans ea, quę in alijs diffinitionibus supplenda videntur, vt ista ratio Eucharistiæ intelligatur. Dixi in primis, Eucharistia est signum corporis & sanguinis Christi, nõ quidem quasi in figura ibi existentis, sed secundum rẽ, proinde enim dicitur in diffinitione veraciter contenti, quia non est ibi sicut in signo tantummodo, sed secundum veram & realem præsentiam, quod magis explicatur in finalibus verbis, cum dicitur significans corpus & sanguinem Christi sub eis realiter contineri, significatum huius sacramenti est duplex: Primum realiter contentum in eo, scilicet corpus Christi verum, & eius sanguis; secundum vero solum est ibi tanquam in signo, quod est corpus Christi mysticum. Illud primum significatum tangit Scotus in diffinitione Eucharistię, cum dicitur sacramentum corporis & sanguinis Christi: Dicitur vlterius, facta a sacerdote, vt intelligas, nullum, cuiusuis gradus aut dignitatis sit, posse Eucharistiam conficere nisi sacerdotali charactere fuerit insignitus: Dicitur sub certis verbis, vt intelligas esse in hoc sacro verba determinata ad eius effectionem, vt alijs præter quam cũ illis fieri non possit: Dr̃ etiam ex diuina institutione significans, vt aduertas sacramentum hoc a solo Deo fuisse institutum, vt supra late ostendimus; nullus enim alius a Deo potest sacramẽta instituere. Ratio hæc a nobis posita non est in se falsa, quia nulla pars alteri repugnat, quia possibile est absque contradictione sub speciebus panis corpus Christi contineri realiter, & sanguinem sub specie vini, vt inferius ostendemus, possibile est prædicta signa instituta esse a Deo ad significandum illa significata sub eis contineri, potest enim Deus secũdum effectum per aliquod sensibile signũ in se impositum significare; ergo prædictæ rationi subest aliquod ens, seu aliquis conceptus obiectiuus, cui non repugnat esse a parte rei. Ex quo sequitur, illam rationem non esse rationem in se falsam, sicut rationem Chimęræ, vel huius, Animal insensibile, vel Homo irrationalis, quorum partes secum pugnãt, nec eis simul sumptis aliquod ens respondere põt, nec in mente, nec in re, & in effectu, subest. n. prędictæ rõni aliquod ens in effectu, & a parte rei, quod Scoti auctoritate, & congrua ratione probatur: auctoritas est Matt. 26. vbi Christus post cœnam hoc sacramentum instituit, vt sub istis speciebus verum corpus eius, & verus sanguis veraciter contineretur, dixit enim Christus cum consecraret, & porrigeret suum corpus Apostolis: Accipite, & comedite, hoc est corpus

meum,

meum, quod pro vobis tradetur, significans quòd illudmet corpus, quod postea erat tradendum ad mortem, illis sub specie panis porrigebat; relatiuum namque quod, refert verum corpus Christi sub specie panis existens, illud enim erat tradendum, vnde scripturæ aperte contradicunt hæretici, dicētes ibi corpus Domini esse solum, sicut in signo; ita quòd species panis solum sit signum corporis sine existentia eius reali sub eo, sicut manna fuit figura Eucharistiæ, quæ sub ea nō erat actu, quia falsum corpus protulisset, dicendo; Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur, quia re vera non tradebat illis corpus tradendum in cruce, si sub specie panis non erat secundum rem, sed solum tāquam in signo. Vnde illis verbis aperte docuit Christus, id quod suis manibus habebat, discipulisque dabat, esse suum corpus, vnde ad illorum verborum veritatem necessarium fuit, vere ac realiter corpus illud sub speciebus panis contineri; atque ita ex illis verbis: Hoc est corpus meum, conuincitur hæc Christi realis præsentia, si qua illorum veritas consistere potest. Hæc assertio de fide est, quę primo ex Concilijs probari potest, nam prima Synod. act. 6. t. 3. expresse refellit hæreticorum expositionem, qui de signo corporis prædicta verba interpretantur, vt ponderetur, Dominum non dixisse: Accipite figuram corporis, sed corpus meum. Vnde Concil. Trident. sess. 13. c. 1. clarissimis verbis & grauissimis dicit, verba illa proprie, & non per tropum esse intelligenda. Veritas hæc probari potest ex illa regula generali tradita ab Augustino 3. de Doctrina Christiana, c. 7. quòd verba scripturæ proprie intelligenda sunt, & non per tropum, nisi vbi vel occurrerit necessitas, vel Ecclesiæ auctoritas aliud docet; quod maxime verū est, quādo res innata, de qua est sermo, per se apta non est ad metaphoram, quia scilicet sunt dogmata, aut præcepta, in quibus tradendis maxima est verborum veritas necessaria, vt aliquid certum vel firmum in Scripturis esse possit, alioquin neque ex circunstantia, neque ex alijs locis scripturę, neq; ex ipsis verbis & frequenti eorum causa talis tropus vel metaphora colligi potest: vt in proposito accidit, instituebat enim Christus in illis verbis sacrificium & sacramentum perpetuo mansurum, eius vsum statim præcipit dicens: Hoc facite in meā commemorationem; ergo oportebat hæc proprijs verbis explicare, quia sacramenta sunt Ecclesiæ sacramenta, & si per metaphoram traderentur, omnia redderentur incerta. Hoc seruatum inuenimus tam in lege veteri, quam in noua, illa enim licet plena sit figuris & metaphoris, tamen vbi traduntur cęremoniæ legales, proprijs & clarissimis verbis præcipiuntur: in hac vero quando Christus agens de Baptismo aquam nominauit, propriam aquam intelligimus, & similiter cum dixerit: Quorum remiseritis peccata, & sic de alijs; & in vniuersum quando diuinæ litteræ fidei dogmata, vel moris præcepta tradunt, proprij verbis loquuntur, & si alicubi fortasse metaphora vtuntur, vel est tam clara & patens, vt sensui proprio æquiualeat; vel adiungūt aliquid quod metaphoram explicat; vel quod in vno loco figurate dicunt, in alio diserte explicant, vt recte refert Tertul. lib. de resur. carnis c. 10. 16. & sequentibus, & Augustinus lib. de Doctrina Christiana cap. 6. & 9. & colligitur ex Irenęo lib. 2. contra

tra

tra hæres.cap.46. Eadem veritas colligitur ex Paulo primo Corinth. 10. in illis verbis: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio Christi sanguinis est? Ex quibus verbis sic primo arguo, quia ex illis verbis calix benedictionis, cui benedicimus significatur, consecrationem necessariam esse ad hoc sacramentum conficiendum: at si hoc sacramentum tantum contineret figuram & repræsentationem corporis Christi, non esset talis consecratio necessaria, sufficeret enim prima institutio & volūtas Christi in scripturis declarata; nam manna, aqua de petra, & agnus Paschalis, erant etiam figura & signa corporis Christi, immo, & sacramenta secundū hæreticos, qui asserunt corpus Christi non secundum rem, sed secundum figuram in Eucharistia cōtineri, & eiusdem rationis cum nostra Eucharistia, attamen ad hoc nulla erat necessaria consecratio, vt manna, & agnus Paschalis essent figuræ vel sacramenta. Secundo arguo ex illis verbis, panem, quem frangimus; nam in mysterio Eucharistiæ fractio idem est, quod immolatio, siue oblatio, vt patet ex illis verbis Pauli 1. ad Corinth. 11. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangetur. Quem locum etiam Caluinus hæreticus sic intellexit; dicit enim frangi in illo loco idem esse ac immolari; ergo & in hoc loco fractio erit immolatio, quia est verbum eiusdem auctoris in eadem epistola, & de eadem re tractantis. Et confirmatur, quia Paulus calicem descripsit per verba consecrationis, non per verba distributionis, non enim dixit; Calix quem propinamus, sed, cui benedicimus; ergo etiam panem describere debet per verba consecrationis, non distributionis; ergo illud verbum, frangimus, nō significat distribuimus, sed offerimus & immolamus Deo, quod fit per verba cōsecrationis: si autem frangere est immolare, necessario infertur, vocem illam, panis, non significare panem triticeum, sed ipsum Christi corpus, quod est panis substantialis, & cœlestis. Eadem veritas ostenditur a D. Paulo 1. Corinth. 11. cum ait: Qui manducat & bibit indigne, iudicium manducat & bibit, non diiudicans corpus Domini. Reprehenduntur quidam in hoc loco, qui indigne Christi corpus recipiebant, ex quo non vitam, sed iudicium hauriebant: at isti modo accipe-rent; ergo recipiebant solo corpore; ergo corpus Christi vere est præsens in sacramento. Hæretici nostri temporis conantur hunc locum Pauli explicare, dicentes, eos qui indigni recipiunt Eucharistiam iudicium sibi manducare, quia iniuria afficiunt symbola corporis Domini: at iniuria symboli, seu imaginis, refertur ad ipsum, cuius symbolum & imago est. Sed re vera responsio hæc vera est elusio, & somnium, quia non censetur fieri iniuria imagini in se, quando eo animo quis imaginem violet, vt iniuriam illi faciat, si enim alia de causa imago conculcetur, vel violetur, vt sæpissime vsu venit imaginibus vel depictis, vel in vasis, vestibus, alijsque huiusmodi rebus existentibus, nemo dicit violatum esse eum, cuius illæ imagines sunt, at qui Eucharistiam cum peccati mortalis conscientia recipiunt, corporis Domini & iudicium sibi manducant, etiamsi non accesserint animo Eucharistiam violandi; non ergo causa est huius peccati, quod Eucharistia sit figura corporis Christi, sed quia vere corpus Christi continet.

Si

meum, quod pro vobis tradetur, significans quòd illudmet corpus, quod postea erat tradendum ad mortem, illis sub specie panis porrigebat; relatiuum namque quod, refert verum corpus Christi sub specie panis existens, illud enim erat tradendum, vnde scripturæ aperte contradicunt hæretici, dicẽtes ibi corpus Domini esse solum, sicut in signo; ita quòd species panis solum sit signum corporis sine existentia eius reali sub eo, sicut manna fuit figura Eucharistiæ, quæ sub ea nõ erat actu, quia falsum corpus protulisset, dicendo; Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur, quia re vera non tradebat illis corpus tradendum in cruce, si sub specie panis non erat secundum rem, sed solum tãquam in signo. Vnde illis verbis aperte docuit Christus, id quod suis manibus habebat, discipulisque dabat, esse suum corpus, vnde ad illorum verborum veritatem necessarium fuit, vere ac realiter corpus illud sub speciebus panis contineri; atque ita ex illis verbis: Hoc est corpus meum, conuincitur hæc Christi realis præsentia, si qua illorum veritas consistere potest. Hæc assertio de fide est, quę primo ex Concilijs probari potest, nam prima Synod. act. 6. t. 3. expresse refellit hæreticorum expositionem, qui de signo corporis prædicta verba interpretantur, vt ponderetur, Dominum non dixisse: Accipite figuram corporis, sed corpus meum. Vnde Concil. Trident. sess. 13. c. 1. clarissimis verbis & grauissimis dicit, verba illa proprie, & non per tropum esse intelligenda. Veritas hæc probari potest ex illa regula generali tradita ab Augustino 3. de Doctrina Christiana, c. 7. quòd verba scripturæ proprie intelligenda sunt, & non per tropum, nisi vbi vel occurrerit necessitas, vel Ecclesiæ auctoritas aliud docet; quod maxime verũ est, quãdo res innata, de qua est sermo, per se apta non est ad metaphoram, quia scilicet sunt dogmata, aut præcepta, in quibus tradendis maxima est verborum veritas necessaria, vt aliquid certum vel firmum in Scripturis esse possit, alioquin neque ex circunstantia, neque ex alijs locis scripturę, neq; ex ipsis verbis & frequenti eorum causa talis tropus vel metaphora colligi potest: vt in proposito accidit, instituebat enim Christus in illis verbis sacrificium & sacramentum perpetuo mansurum, eius vsum statim præcipit dicens: Hoc facite in meã commemorationem; ergo oportebat hæc proprijs verbis explicare, quia sacramenta sunt Ecclesiæ sacramenta, & si per metaphoram traderentur, omnia redderentur incerta. Hoc seruatum inuenimus tam in lege veteri, quam in noua, illa enim licet plena sit figuris & metaphoris, tamen vbi traduntur cęremoniæ legales, proprijs & clarissimis verbis præcipiuntur: in hac vero quando Christus agens de Baptismo aquam nominauit, propriam aquam intelligimus, & similiter cum dixerit: Quorum remiseritis peccata, & sic de alijs; & in vniuersum quando diuinæ litteræ fidei dogmata, vel moris præcepta tradunt, proprij verbis loquuntur, & si alicubi fortasse metaphora vtuntur, vel est tam clara & patens, vt sensui proprio æquiualeat; vel adiungũt aliquid quod metaphoram explicat; vel quod in vno loco figurate dicunt, in alio diserte explicant, vt recte refert Tertul. lib. de resur. carnis c. 10. 16. & sequentibus, & Augustinus lib. de Doctrina Christiana cap. 6. & 9. & colligitur ex Irenęo lib. 2. contra

tra

tra hæres.cap.46. Eadem veritas colligitur ex Paulo primo Corinth. 10. in illis verbis: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio Christi sanguinis est? Ex quibus verbis sic primo arguo, quia ex illis verbis calix benedictionis, cui benedicimus significatur, consecrationem necessariam esse ad hoc sacramentum conficiendum: at si hoc sacramentum tantum contineret figuram & repræsentationem corporis Christi, non esset talis consecratio necessaria, sufficeret enim prima institutio & volũtas Christi in scripturis declarata; nam manna, aqua de petra, & agnus Paschalis, erant etiam figura & signa corporis Christi, immo, & sacramenta secundũ hæreticos, qui asserunt corpus Christi non secundum rem, sed secundum figuram in Eucharistia cõtineri, & eiusdem rationis cum nostra Eucharistia, attamen ad hoc nulla erat necessaria consecratio, vt manna, & agnus Paschalis essent figuræ vel sacramenta. Secundo arguo ex illis verbis, panem, quem frangimus; nam in mysterio Eucharistiæ fractio idem est, quod immolatio, siue oblatio, vt patet ex illis verbis Pauli 1. ad Corinth. 11. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangetur. Quem locum etiam Caluinus hæreticus sic intellexit; dicit enim frangi in illo loco idem esse ac immolari; ergo & in hoc loco fractio erit immolatio, quia est verbum eiusdem auctoris in eadem epistola, & de eadem re tractantis. Et confirmatur, quia Paulus calicem descripsit per verba consecrationis, non per verba distributionis, non enim dixit; Calix quem propinamus, sed, cui benedicimus; ergo etiam panem describere debet per verba consecrationis, non distributionis; ergo illud verbum, frangimus, nõ significat distribuimus, sed offerimus & immolamus Deo, quod fit per verba cõsecrationis: si autem frangere est immolare, necessario infertur, vocem illam, panis, non significare panem triticeum, sed ipsum Christi corpus, quod est panis substantialis, & cœlestis. Eadem veritas ostenditur a D. Paulo 1. Corinth. 11. cum ait: Qui manducat & bibit indigne, iudicium manducat & bibit, non diiudicans corpus Domini. Reprehenduntur quidam in hoc loco, qui indigne Christi corpus recipiebant, ex quo non vitam, sed iudicium hauriebant: at isti modo accipe rent; ergo recipiebant solo corpore; ergo corpus Christi vere est præsens in sacramento. Hæretici nostri temporis conantur hunc locum Pauli explicare, dicentes, eos qui indigni recipiunt Eucharistiam iudicium sibi manducare, quia iniuria afficiunt symbola corporis Domini: at iniuria symboli, seu imaginis, refertur ad ipsum, cuius symbolum & imago est. Sed re vera responsio hæc vera est elusio, & somnium, quia non censetur fieri iniuria imagini in se, quando eo animo quis imaginem violet, vt iniuriam illi faciat, si enim alia de causa imago conculcetur, vel violetur, vt sæpissime vsu venit imaginibus vel depictis, vel in vasis, vestibus, alijsque huiusmodi rebus existentibus, nemo dicit violatum esse eum, cuius illæ imagines sunt, at qui Eucharistiam cum peccati mortalis conscientia recipiunt, corporis Domini & iudicium sibi manducant, etiamsi non accesserint animo Eucharistiam violandi; non ergo causa est huius peccati, quod Eucharistia sit figura corporis Christi, sed quia vere corpus Christi continet.

Si

Si obijcies, non licuisse in veteri Testamento huiusmodi polluto edere de carnibus sacrificij, Leuit. 7. nec de panibus propositionis, 1. Reg. 21. Respondeo, id pro nobis facere, illa enim quia erant typi quidã & figuræ sacramenti Eucharistiæ, exigebant munditiam quandam corporalem, vt inde intelligeremus spiritualẽ munditiam, quam res figurata exigit.

Ex Patribus eadem veritas comprobatur: primo ex Dion. Areop. D. Pauli discipulo lib. de cœlest. Hierarch. c. 3. par. 3. qui inter alia, quæ de hoc sacramento dicit, sic ipsum alloquitur: O diuinissimum & sacrosanctum sacramentum, obducta tibi significantium signorum operimenta dignanter aperi, & perspicuo fac appareas, nostrosq; spirituales oculos singulari & operto tuæ legis fulgore imple. Hæc Dionys. at huiusmodi inuocatio stultissime & impie ad sacramentum referretur, si solum esset panis triticeus, non autem panis diuinus & cœlestis Christus Dominus. Præterea non alloquitur species, sed Christum Dominum sub eis velatum & opertum, siquidem deprecatur, vt signorum significatorum operimenta aperiat, & nobis perspicue appareat, & mentis nostræ oculis lucis suę fulgore impleat; quòd si Christum Dominum ibi non esse realiter crederet, nunquam talem ad ipsum allocutionem fecisset: credebat corpus sub illis speciebus vere & realiter adesse, ob idq; in ipsum sic ardenter efficaciterque loquitur, vt perspicue appareat. Sed hæreticus & infamis Pseudomartyr lib. contra Gordianum p. 5. ait, Dion. apostrophen fecisse ad rem significatam, idque ad Christum, qui per symbolum panis & vini repræsentatur. Sed re vera insanit hæreticus pessimus, & clara luce non intuetur; clarioribus enim verbis vix Dionysius existentiam Christi Domini sub illis sacramenti speciebus significare potuit. Præterea si Christum Dominum vere, & secundum rem esse non credebat Dionys. quoniam ait ad Christum: Aperi significantium signorum operimenta, & perspicue nobis fac appareas, qua veritate hæc diceret, si ibi tanquam in signum crederet esse Dominum? Præterea, impie & sceleste, oportet mendacem esse memorem, tu ipse cum cæteris Sacramentarijs acerrime reprehendere soles Catholicos, & ideo latriæ accusas, quia ante imagines orant; en ergo, qui imagines execraris, quare sacratissimo pani earum vsum tribuis, vt errorem tuum defendas? Licitum ergo esse asseris imaginum vsum, & ante imagines preces fundere, aut saltem illum apud Patres antiquos viguisse concedis, in quo tamen ipse errore argueris, qui Patrum antiquissimam traditionem deseris & refutas. Præterea aliud est ante imagines inuocare Christum, vel Sanctos, quos imagines repræsentant, quod Catholici faciunt; aliud vero ipsas imagines inuocare, vt Catholici nõ faciunt, nec potest nisi stulte & impie fieri. At D. Dion. ipsum sacramentum inuocat, vt tu ipse fateris, & ab ipso petit, quæ a solo Deo vix peti possunt; existimauit ergo in sacramento vere Christum & hominem contineri. Pręterea Irenæus lib. 5. contra hæres. c. 2. dicit, qui negat nos communicare proprio sanguine Christi, etiam posse negare esse redemptos vere sanguine Christi, qui sicut Apostolus dicit, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, ita dicit calicem Eucharistię esse communicationem sanguinis

eius,

eius, & qui per metaphoram vnum sermonem auerterit, poterit etiam aliud destruere. Cyprianus, qui anno Domini 259. passus est, sermon. quinto de lapsis, reprehendit eos, qui post negatum Christum ad Eucharistiam accedebant, non prius per relictam pœnitentiam purgati, inquit: Iniuria infertur corpori eius & sanguini, & plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negarunt. Hæc Cypri. At incredibile sane videtur sensisse Cypria. maius peccatum esse indignis manibus signum aliquod, seu Christi figuram tangere, quam Christũ negare; ergo sensit in Eucharistia Christum esse realiter, & non sicut in signo & figura; quis enim ita desiperet, vt diceret grauius peccare eum, qui Euangelij librum, vel crucem cum peccati mortalis conscientia tangeret, quam eum, qui coram persecutore Christum negaret? Vult ergo Cyprian. eos, qui indigne Eucharistiam sumunt, ipsam Christi personam immediate iniuria afficere, quia vere & realiter ipsum in vtraque natura, diuina scilicet & humana, sub speciebus panis & vini existentem indigne sumebant. Et paulo inferius: Panis iste, inquit Cyprian. quem Dominus discipulis dedit, non fit, sed natura mutatus omnipotentia verbi factus est caro, & sicut in persona Christi humanitas apparebat, & latebat diuinitas, ita sacramento visibili ineffabiliter diuina se infudit essentia, quod non est testimonium; Primo, quia, ait, panem non effici, sed natura mutari, & omnipotentia verbi esse factum carnem, nam si solum esset mutatus, quoad significationem, vt aiunt hæretici, non vere diceretur mutatus natura, quia superueniens significatio, non mutat naturam panis, sed supponit, vel relinquit, neque ad id omnipotentia verbi erat necessaria, sed ad transmutandum seu conuertendum panem in corpus Christi. Secundo, quia si solum panis remanet figura corporis Christi, quare Cypr. addidit diuinam essentiam ineffabiliter se sacramento infudisse? quomodo hæc infusio ineffabilis dici posset? vere tanta verborum grauitas inanis & vana fuisset; sensit ergo .D. Cyprian. diuinam naturam vna cum humana ineffabili modo sub speciebus panis & vini in vna Christi persona contineri, vereque ac secundum rem Christi personam ibi adesse, nec aliam expositionem locus hic patitur. Hilarius libro 8. de Trin. sic ait: Si enim vere Verbum caro factum est, & nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo naturaliter in nobis manere existimandus est? Et infra: De veritate carnis & sanguinis non est ambigendi locus, nunc enim & ipsius Domini possessione, & fide nostra vere caro est, vere sanguis est. Ex his omnibus, & multis alijs Sanctorum & Conciliorum auctoritatibus, quas breuitatis causa omittimus, satis conuincitur, prædictæ rationi & diffinitioni Eucharistiæ aliquid in re subesse, scilicet corpus & sanguinem Christi, qui vere & realiter sub speciebus panis & vini continetur, quod in Concil. Trident. habetur. Ex prædictis auctoritatibus colligitur, corpus Christi vere & realiter non solum fuisse sub specie panis pro tunc, quando Christus hoc instituit sacramentum, sed etiam pro nunc; quod & colligitur etiam ex verbis Christi Domini, Matth. 26. vbi instituit hoc sa-

sacramentum, vt sub istis speciebus verum corpus eius, & verus sanguis veraciter contineretur, non solum pro tunc, quando ipse confecit, sed etiam postea, quando a sacerdotibus in Ecclesia conficeretur, ad quod auctoritatem dedit Apostolis, subdens ibi: Hoc facite in meam commemorationem, quam auctoritatem habent modo omnes sacerdotes recte ordinati, quibus in sua ordinatione potestas conficiendi & consecrandi Christi corpus conceditur. Quod vero huius sacramenti institutio fuerit congrua, sic probat Scotus: Primo, quia congruum est Christum esse nobiscum sub tali signo sensibili, vt magis excitetur quilibet ad reuerentiam & deuotionem Christi: & hoc de facto patet, quia hodie omnis deuotio in Ecclesia est in ordine ad illud sacramentum, propter enim hoc clericus cum maiori deuotione persoluit officium diuinum in ordine ad Missam, propter hoc populus deuotius accedit Missam, quam aliquod aliud officium Ecclesiasticum, propter hoc etiam singuli cum maiori diligentia confitentur, quando intendunt secundum ordinem Ecclesiæ saltem semel in anno communicare. Secundo congruum etiam fuit, post generationem specialem conferri nobis nutrimentum speciale, quod congruentius nobis datur sub similitudine nutrimenti corporalis, quod in pane & vino consistit, quam sub alijs rebus; oportebat enim nutrimentum spirituale per modum cibi & potus daretur nobis, & sic integra animi refectio in refectione corporis integra signaretur, quæ in pane & vino præcipue consistit. Congruum etiam fuit, inquit Scotus, quòd signum sensibile, sub quo voluit Deus se nobis dare, haberet ordinē ad aliqua verba, quæ a ministro aliquo proferrentur, aliter enim nesciremus, quādo Christus in tali signo esset, & quando non, & sic periret tota deuotio. Fuit etiam congruū, quòd minister illa verba probaturus esset in Ecclesia excellens, scilicet sacerdos, per cuius actum ministerialiter Christus incipiat esse nobiscum.

Secundo aduerte, hoc sacramentum ob suam excellentiam multa habere nomina, quibus dignitas eius explicatur, de quibus agit D. Thom. tertia par. quæst. 73. articulo quarto, vbi quatuor eius nomina enumerat, quæ ex triplici eius significatione deducit; habet enim significationem respectu præteriti, in quantum est Dominicæ Passionis rememoratiuum, quæ fuit verum sacrificium pro nobis collatum: & iuxta hanc significationem vocatur Sacrificium. Aliam habet significationem respectu rei præsentis, scilicet Ecclesiæ vnitatis, cui homines per hoc sacramentum aggregantur: & iuxta hoc vocatur Communio. Vnde Damascen. lib. 4. Fidei, cap. 15. ait, dici hoc sacramentum communionem, quia per ipsam communicamus Christo, & quia participamus eius carne, & Deitate, & quia communicamus & vnimur ad inuicem per ipsam. Tertiam significationem habet respectu futuri, in quantum est præfiguratiuum fruitionis Dei, quæ erit in patria: & iuxta hoc dicitur Viaticum, quia hic præbet nobis viam illuc perueniendi. Dicitur etiam Panis vitæ, Verus cibus, Esca spiritualis, quæ omnia, & similia ex Ioan. sumi possunt 16. & ex Paulo 1. ad Corinth. 10. Vide modernos interpretes D. Thomæ loco supra citato, qui abunde satis de hoc tractant.

Tertio obſerua ex Scoto in 4. diſt. 8. quæſt. 1. quod omnia ſacramenta, præter Euchariſtiam, conſiſtunt in vſu & in fieri, ita quòd idem eſt ibi ſacramentum & perceptio ſacramenti, ſicut Baptiſmus & perceptio Baptiſmi, non enim Baptiſmus eſt aqua, ſed lotio facta in aqua cum certa verborum forma; nec Confirmatio eſt Chriſma, ſed vnctio hominis in fronte &c. Nec in his permanet aliquid, quod ſit ſacramentum, ceſſante vſu tali ex perceptione; at Euchariſtiæ ſacramẽtum eſt quoddam permanens, etiam ante vſum eius, qui conſiſtit in eius ſuſceptione, quod congruentiſſime factum eſt, quia Chriſtus voluit eſſe nobiſcũ permanenter, & conſequenter in alio ſigno ſenſibili permanẽte. Vnde inquit Scotus: Vſus huius ſacramenti non eſt ſacramentum, ſiue talis vſus ſit in confectione eius, ſiue in perceptione, nam vſus verborũ ſacramentalium eſt quędam via ad ſacramentum, quia in termino prolationis verborum incipit eſſe ſacramentum, vſus.n. & perceptio ipſius ſacramenti eſt quædam diſpoſitio ſacramẽtalis, ſeu via, qua hoc ſacramentum applicatur membro Eccleſię, ſeu conditio, vt gratiam aĩæ conferat; nam eam non confert niſi ſuſceptum. Dico, ex vi ſacramenti in ſe, & addit Scotus, bene eſſe poſſibile in vtroq; vſu, ſ. in ipſa cõſecratione, & in ipſa perceptione, ſi digne fiat, gratiam conferri vtenti, magis tamen in perceptione quam in cõſecratione, quia actus perceptionis ſignificat nutritionem ſpiritualem, quæ fit per gratiæ collationẽ. Aduerte in his verbis, quòd Scotus nõ loquitur opinatiue, quantum ad collationem gratiæ, in ſacramenti Euchariſtiæ perceptione, ſed hoc tanquam certũ & de fide habet, licet gratia ipſa cõferatur virtute ſacramenti ſuſcepti; quoad cõſecrationem vero opinatiue loquitur; vel ſi vtrobique opinatiue loquitur, debet intelligi, quòd per illos actus, ſi digne fiant, meretur gratiæ augmentum, nõ autem quòd per ipſos ex opere operato gratia conferatur, ſed hoc modo præciſe confertur per ſacramentum, licet ipſa perceptio ſit cauſa ſine qua non, ſicut ignis per ſuam formam cauſat ignem in ligno, licet applicatio ligni ſit cauſa ſine qua non produceret, applicatus autem agit per ſuã formam propriam. Vnde Scotus conſecrationem & perceptionem Euchariſtiæ actus ſacramentales appellat, in quibus bene poteſt gratia conferri, ſi digne fiant. Ex his collige, quòd cum Euchariſtia ſit ens permanens, nullo modo poteſt pro forma habere aliqua verba, quæ entia ſucceſſiua ſunt, quia de ratione entis permanentis non poteſt eſſe aliquid ſucceſſiuũ, eſſet enim tunc idem permanens & ſucceſſiuum, quæ ſecum pugnant; vnde verba, quibus hoc ſacramentum conficitur, non ſunt forma eius, ſed conſecrationis, vt poſtea dicemus.

Quarto obſerua, ꝙ cum in Euchariſtia multa reperiantur, vt puta ſpecies corporis Chriſti, conſecratio, & perceptio ſacramenti, de his omnibus quæri poteſt, an ſint ſacramenta, vel pro quo illorũ Euchariſtia ſupponat; Circa quod eſt multiplex dicendi modus, ſeu opinio. Prima eſt Vvaldenſis tom. 2. de ſacramentis, cap. 21. vbi dicit, in alijs ſacramentis ſolum viſibile ſignũ inuiſibilem gratiam ſignificans, eſſe ipſum ſacramentum, hoc vero ſacramentum eſſe inuiſibilem gratiam per viſibile ſignum proxime ſignificatam, id eſt, per Chriſtum Dominum, quem verba ſignificant, & ſub ſpeciebus cõ-

stituunt. Vnde concludit, species nec ad essentiam huius sacramenti pertinere, nec esse sacramentum, nisi secundum quãdam analogiam, quia scilicet sunt signum sacramenti, sicut color dicitur sanus, quia est sanitatis signum. Secunda opinio asserit, species consecratas nec esse sacramentum, nec partem huius sacramenti, sed solum verborum formam esse sacramentũ. Sententia hæc solet tribui Caietano, qui 3. p. q. 63. art. 3. ait, duo circa sacramentum Eucharistiæ posse considerari, vt puta ipsum sacramentum, quod nihil aliud est, inquit, quam actio sacramentalis consistens in consecratione materiæ, quæ solis verbis fiat; significare videtur Caietanus sola verba esse Eucharistiæ sacramentum. Cui sententiæ videtur fauere D. Thom. in 4. d. 8. q. 1. art. 1. quæstiuncula prima, cum dicit, in hoc sacramento Eucharistiæ sanctificationem materiæ esse ipsum sacramentum. Tertia opinio tenet, Eucharistiæ non esse solas species sacramentales, sed compositum ex corpore & speciebus, seu corpus Domini sub speciebus contentum; atque adeo asserit hæc opinio, corpus & sanguinẽ Christi intrinsecè, & in recto pertinere ad huius sacramenti essentialem constitutionem. Hanc opinionem tenent multi graues Doctores, Capreolus dist. 8. q. 3. ad primum. Victoria in Summa num. 152. Ledesma 1. p. quarti. q. 14. art. 1. in fine, Alensis lib. 1. de Euchar. c. 3. 4. & 5. Quarta opinio est Gabrielis d. 8. asserentis, sumptionem Eucharistiæ non esse Eucharistiæ sacramentum, nec partem eius, affirmat tamen esse sacramentũ ab Eucharistia distinctum. De veritate harum opinionum hic est differendũ, nec non de veritate huius excellentissimi sacri, ad quorum solutionem statuendæ sunt conclusiones; & primum quæ ad principalem quæstionis titulum spectant.

Cõclusio prima. Eucharistia est nouæ legis sacramentum, & inter omnia nobilissimum. Conclusio hæc tres habet partes: prima est, quòd Eucharistia sit sacramentum: secunda, quòd est in noua lege institutũ: tertia vero, quòd omnia alia in perfectione excedat. Prima pars probatur a ratione sumpta ex sacramenti diffinitione, nam cui competit diffinitio, competit & diffinitũ, iuxta regulam logicalem: sed Eucharistiæ perfectissime competit diffinitio sacramenti; ergo & sacramentum, & consequenter vere est sacramentum. Probatur minor, quia Eucharistia est sensibile signũ gratiam, vel effectum Dei gratuitum efficaciter ex diuina institutione significans. Quod sit signũ sensibile patet, quia species sensibiles sunt efficaciter ex diuina institutione significantes existentiam corporis & sanguinis Christi, quæ effectus est Dei gratuitus. Alia eius communis diffinitio sacramenti, inuisibilis gratiæ visibilis forma, etiam Eucharistiæ proprijssimè competit, siquidem est signum sensibile significans effectum Dei gratuitum, vel inuisibilem, seu gratiã inuisibilem. Secunda eiusdem conclusionis pars probata manet supra, vbi ostendimus, omnia sacramenta nouæ legis a Christo Domino in lege noua instituta fuisse: & cõstat ex facto Matthæi 26. Marci 14. & in Concil. Trident. sess. 7. canon. 5. vbi numerantur omnia sacramenta a Christo Domino conuenientissima ratione instituta; & in specie de hoc sacramento sess. 13. capitulo primo, & secundo. Tertia eiusdem conclusionis pars ostenditur a Scoto vbi supra, assignando quadruplicem

plicem excellentiam huius sacramenti ad alia. Prima est, quia est simpliciter veracissimum in significando, alia vero sacramenta veracia sunt quantum est ex se, consequens tamen non habet effectum suum, quem significant & efficiunt, propter indispositionem suscipientis, istud autem minime suo significato caret, nam in ipsa cõsecratione materiæ semper suum sortitur effectum, nec vlla indeuotio, vel malitia ministri impedit, quantumuis sacerdos malus sit, alijs positis necessarijs. Secunda excellentia est, quia hoc sacramentum id, quod significat, realiter continet, scilicet Christum, alia vero non continent re ipsa gratiam, quam conferunt. Tertia excellentia est ex parte significati, quia alia sacramenta significant gratiam sacramentalem inhærentem suscipienti, istud autem significat gratiam subsistentem, scilicet verum corpus Christi ibi existens. Vltima excellentia est in modo essendi, quia omnia alia sacramenta consistunt in vsu & fieri, vt notabili tertio dicebamus, Eucharistia vero habet esse permanens. In his, & alijs hoc sacramentum alia excedit, conuenit autem cum illis in multis, & in multis differt. Primo in genere & ratione generica sacramenti, licet secundum suam rationem specificam differat ab illis, vt satis de se patet. Conuenit secundo in ratione conferendi gratiam differt tamen in proprio fine, ad quem est institutum, nam per se primo datum est ad nutriendam charitatem. Præterea commune est huic sacramento cum alijs, quòd certa materia & forma requiritur, vt confici possit, differt tamen ab eis, quia materia & forma eius est distincta a reliquis, est enim panis & vinum, & verba specialia a Christo diffinita. Item sicut in alijs sacramentis datur materia remota & proxima, ita in hoc sub diuerso modo, in alijs enim materia proxima est aliqua actio, remota vero est aliquid aliud, ex quo, vel circa quod fit actio; at vero in hoc sacramento materia non est actio, sed res permanens, quæ quatenus in confectione sacramenti transit in substantiam, est materia remota, quatenus vero manet secundum accidentia, est proxima. Ex quo alia differentia nascitur, quòd in alijs sacramentis tam materia quam forma sunt res successiuæ, & ideo moraliter simul sunt, & simul pereunt; hic vero forma est successiua & transit, materia vero proxima consecrata permanet.

Secunda conclusio. Forma verborum consecrationis Eucharistiæ non est sacramentum, neque pars sacramenti Eucharistiæ. Pro cuius intelligentia aduerte, quòd consecratio bifariam accipi potest. Primo pro forma verborum, qua hoc sacramentum conuertitur. Secundo pro actione mirabili, qua panis in corpus Christi conuertitur. De hac posteriori non est sermo in nostra conclusione, quia constat, illam esse viam ad constituendum hoc sacramentum, nec pertinere ad rationem intrinsecam sacramenti, quia non est forma sensibilis, sed potius inuisibilis actio, sicut spiritualis actio, qua per formam videlicet Baptismi efficitur gratia in anima, non est sacramentum, sed res sacramenti, seu via ad illam. Quæstio ergo intelligitur de ipsa verborum forma, de qua non est quæstio inter Catholicos, quòd ipsa sit aliquo modo forma sacramenti Eucharistiæ, vt tradit

Concilium Florentinum, & nos art. sequenti docebimus; Difficultas enim est, quomodo intelligenda sit ea forma, an tanquam forma informans, an solum vt forma extrinsece efficiens sacramentum. His positis iam nostra probatur conclusio, quòd consecratio non sit sacramentum Eucharistiæ, nec pars eius, quouis modo sumatur consecratio, siue pro forma verborum, siue pro actione conuersiua panis & vini in corpus & sanguinem Christi, siue pro vnaquaq; simul; probatur, inquam, conclusio, quia id, per quod fit sacramentum, & in cuius primo non esse, sacramentũ est, & permanet, non est sacramentum, sed consecratio est via, per quam fit sacrum Eucharistiæ, & in vltimo non esse verborum est ipsum Eucharistiæ sacramentum; ergo consecratio quouis modo sumpta non est Eucharistiæ sacramentum. Consequentia est optima cum maiori euidenti. Minor ostenditur, quia Eucharistiæ sacramentum non est, quousque Christus est vere sub speciebus sacramentalibus; sed hoc non fit, nisi finita consecratione & verborum formę desitione, quia in primo non esse verborum incipit ibi esse corpus Christi; ergo &c. Præterea sacramentum Eucharistiæ, vt apud omnes est in confesso, est quid permanens; sed verba consecrationis, & ipsa consecratio, prout ea includit, est quid successiuum, vel quid transiens; ergo non potest esse Eucharistiæ sacramentũ. Consequentia probatur, quia rei permanentis nõ potest esse pars res successiua & trãsiens, quia naturæ rei permanentis repugnat. Ex his infertur, verba illa sacramentalia non esse formam intrinsecam, & partem sacramenti Eucharistiæ, sed partẽ extrinsecam, & efficientem, quia per illa verba efficitur, vt corpus Christi & sanguis sub specie panis & vini contineatur. Sequitur secundo, quòd verba, quibus Eucharistia consecratur; non sunt forma eius, sed consecrationis. Vnde Scotus in 4. d. 8. par. 1. sic ait: Dico, quòd nulla verba sunt forma Eucharistiæ, nec de essentia eius, sed verba aliqua sunt forma consecrationis Eucharistiæ: & ratio est, quia consecratio ipsis essentialiter perficitur, & in ipsis consistit essentialiter, non vero sacramentum Eucharistiæ, quia verbis ipsis desinentibus esse, secundum suum esse reale sacramẽtum Eucharistiæ manet: at impossibile esset Eucharistiam manere, illis verbis non manentibus, si de eius essent essentia, quia implicat, rem sine sua consistere essentia. Aliqui moderni certam fingunt coniunctionem inter materiam Eucharistiæ, & ipsa verba, vt sic eam informare dicantur, aiunt enim ex ipsa consecratione quandam sacramentalem coniunctionem resultare inter talem materiam & verborum formam, ratione cuius determinatur per verba ad significandum, quod continent; & quoad hoc, dici possunt sacramentaliter informari per illa. Fateor tamen, per ipsam consecrationem, quæ verborum virtute fit, species determinari ad significandum corpus & sanguinem, quæ continent, sed exinde non sequitur, quòd verba illa sint ipsarum specierum pars; seu forma, tum quia iam non sunt, tum quia Eucharistia, vt toties diximus, est ens permanens, non successiuum, cuius ens successiuum pars & forma esse nequit. Sed progrediuntur isti vlterius, & aiunt id bene fieri posse, etsi verba transierint; nam sicut dicitur aliquid formaliter cognitum a cognitione, quæ præterit,

& visum a visione non existente, sic species sacramentales manent determinatæ ad hanc significationem, quamdiu moraliter subsunt ipsi formæ; substant autem non solum pro tempore, quo verba proferuntur, sed quamdiu retinent eandem habitudinem ad illam formam, quæ habitudo non est forma, sed veluti vnio materiæ cum forma: re vera isti difficultati non satisfaciunt, nec demonstrant, qua ratione verba ista possint esse forma Eucharistiam constituentia, cum sit potius causa efficiens eius; quis enim vnquam asseruit, actionem seu formam, per quam fit esse eiusdem rei, formam constitutiuam? Cum igitur per verba consecrationis Eucharistia fiat, nulla ratione dici potest, quòd ipsa sint formam eius constituentia. Præterea facta consecratione, conuersa, quo substantia panis in corpus Christi, ipsæ species ex diuina institutione significant existentiam corporis & sanguinis Christi sub eis, nec significatio specierum, quatenus sacramentum efficiunt seu constituunt, est per ordinem ad verba sacramentalia, sed per ordinem ad sua significata, quæ sunt corpus & sanguis Domini, non enim species consecratæ sunt signa consecrationis, sed corporis & sanguinis Christi. Fateor equidem, consecrationem esse viam, per quam species hanc consecrationem acceperunt, siquidem virtute verborum corpus & sanguis Christi sub eis existunt, cæterum eorum significatio non est per ordinem ad verba consecrationis, sed ad corpus & sanguinem Christi, quæ vere significant, & continent, non vero significant ipsam consecrationem. Quæ diximus, sunt de mente Scoti, vnde ipse in 4. distin. 8. quæstio. 1. in solut. ad tertium, sic ait: Istud sacramentum, scilicet Eucharistia, non habet aliqua verba pro forma, quia tunc non esset sacrame. tam permanens, quia verba non possunt esse sine successione, tamen ipsa consecratio consistit in fieri, & ideo requirit aliquam formam verborum: sed illa non est forma sacramenti, sed consecrationis sacramenti, & pro tanto illa possunt dici verba sacramentalia, quia ad sacramentum sunt pertinentia, tanquam forma consecrationis eius, quæ consecratio est inceptio sacramentalis; sed non dicuntur sic sacramentalia, sicut Baptismi verba, illa enim, scilicet verba Baptismi, sunt sacramentalia, quia sunt forma Baptismi. Si autem omnino quæras, quæ sit forma huius sacramenti, scilicet Eucharistiæ? Dico, quòd ipsæ species visibiles sunt materia, id est, proximum fundamentum relationis significationis, & ipsa significatio est ibi formale, sicut in aliis sacramentis. Et si quæras, quid est fundamentum tanquam materia, & quid tanquam forma? Respondeo, quòd non est hic aliud tanquam materia, & aliud tanquam forma, sicut in aliis sacramentis, & ratio est, quia istud est permanens, & ideo non possunt aliqua verba ad eius essentiam pertinere; in quocunque autem sacramento distinguitur materia, & forma, signum visibile dicitur esse materia, verba vero forma. Hæc Scotus. Itaque Scotus agnoscit verba consecrandi esse formam consecrationis, non vero Eucharistiæ; etsi in fundamentis aliorum sacramentorum verba tanquam formam agnoscit, non tamen in isto, quod est permanēs, & solum forma eius, esse asserit ipsam significationem, vt supra diximus; for-

male in sacramento est ipsa significatio, & materiale signa sensibilia, inter quæ verba rationem formæ habent, determinant alia sensibilia ibi concurrentia, vt late supra ostendimus.

Tertia conclusio. Sumptio seu vsus Eucharistię non est sacramentum, nec pars eius. Hæc conclusio est D. Thomę d. 1. q. 78. art. 1. ad secundum, vbi dicit, sumptionem esse veluti actum secundum huius sacramenti, & pertinere ad extrinsecam eius perfectionem. Est etiam Scoti vbi supra, asserentis, perfectionem Eucharistiæ esse quandam dispositionem sacramentalem, seu viam, qua hoc sacramētum membris Ecclesiæ applicatur. Idem sentiunt quasi omnes Theologi in 4. distin. 8. Conclusio hæc quasi eiusdem argumentis probari potest, quibus præcedens probata est, & sane consumptio sacramenti Eucharistiæ totum sacrum Eucharistiæ supponat necessario, quia ante sumptionem vere facta consecratione, est sacramentū ipsum, sicut tanquam de fide tenēdum est; ergo sumptio non est sacramentum Eucharistiæ, quia tunc idem se ipsum supponeret, quod implicat: nec est pars eius, quia tunc totum integrum atque perfectum sine aliqua parte haberetur, vel non esset Eucharistiæ sacramentū vsque ad ipsam sumptionem, quod fidei aduersatur. Præterea cū sumptio in fieri consistat, rei permanentis pars esse nequit; ergo cum Eucharistia ens permanens sit, sumptio eius pars esse nequit. Itē applicatio rei ad vsum non est de eius essentia, sed conditio sine qua non, sicut applicatio ignis ad comburendum lignum, nec est ipse ignis, nec pars ignis, sed conditio quędā sine qua non ageret: sed sūptio Eucharistiæ est applicatio eius ad vsum, & actionē causatiuam gratiæ, vel per quam (vt rectius loquar) gratia causatur; igitur &c. Nec ipsa sumptio est causa gratiæ, sed sacramentum, licet sumptio sit cōditio, sine qua non causaret, sicut applicatio ignis ad comburendum, non est causa combustionis, sed ipse ignis, licet ipsa applicatio sit causa sine qua non. Vnde in hoc sacramento applicatio sacramenti non est sacramentū nec per se efficit gratiam.

Quarta cōclusio. Sumptio, seu vsus Eucharistiæ non est per se sacrum ab alijs distinctū. Conclusio hęc est cōmunis cōtra Gabrielem, vt supra vidimus. Probo, quia sacrum nouæ legis, quod in vsu cōsistit, habet propriam formā, propriumq; effectum ab alijs distinctum. Præterea promissio gratiæ huius sacramenti per se non est facta sūptioni, vt causę per se eius, sed Eucharistię, i. speciebus cōtinentibus corpus & sanguinē Christi, sicut ipse dixit: Qui māducat me, ipse viuet propter me; primo Eucharistia est, quæ per se efficit gratiam, sumptio vero, vt diximus, solū est conditio necessaria, seu sine qua non; non ergo sumptio est proprie sacrum, sed id, quod sumitur. Ex quo fit huiusmodi vsum non esse cæremoniā factam per se, impositā ad significandum, sicut nec ad efficiendam gratiā.

Quinta conclusio. Sacramentū Eucharistię non est corpus Christi per se, & eius sanguis, imò nec ipsum connotando species. Probatur prima pars, quia corpus Christi, & sanguis eius nō sunt signa sēsibilia: at de ratione sacramenti, vt ex eius diffinitione cōstat, est esse signum sensibile; ergo corpus & sanguis non sunt sacramentū: nec sufficit dicere esse sensibilia ratione specierum, sub quibus sunt, & per quas significantur, quia inde sequitur magis

gis rationem sacramenti ipsis specieb. q̃ corpori, & sanguini conuenire. Præterea, quia corpus & sanguis magis habẽt rõne significati p species quam rõne signi; ergo nõ hẽnt rõnẽ sacri, de cuius rõne est esse signum: corpus & sanguis potius sũt res sacramẽti quam sacramentũ. Si vero Sancti aliquando corpus Christi Eucharistiã seu sacrum appellãt, sumũt cõtentũ pro cõtinẽte.

Sexta Conclusio. Sacramentum Eucharistiæ nõ supponit pro aggregato ex speciebus, & corpore & sanguine Christi. Probatur, tum quia ex illis nõ vnum per se, sed per accidens, & aggregatio non efficitur, at Eucharistiæ sacramentum est vnum per se; tum ẽt quia corpus & sanguis non sunt proximum sensibile & materiale in quo significatio Eucharistiæ fundatur, sed potius sunt termini significati per sensibilia signa; ergo non pertinẽt intrinsece ad rationem sacramenti tm̃, licet sint significata vt concreta sub sacro.

Septima Conclusio. Sacramentum Eucharistiæ supponit pro speciebus sacramẽtalibus, cõnotando in obliquo corpus & sanguinem Christi; itaq; sacramentum Eucharistię est species panis & vini, sub quib. realiter corpus & sanguis Christi continetur. Concl. satis colligitur ex præcedentib. nã si Eucharistia non supponit pro consecratione, nec pro sumptione, nec pro corpore & sanguine Christi, nec pro aggregato ex eis & specieb. relinquitur à sufficienti parti enumeratione supponere pro ipsis specieb. in recto, ĩportando in obliquo corpus & sanguinẽ Christi. Præterea à definitione sacramenti colligitur, quia speciebus consecratis tota diffinitio sacramenti cõpetit, ergo & diffinitum. Consequentia tenet; Antecedens probo, quia sunt signum sensibile gratiã vel effectũ Dei gratuitum efficaciter ex diuina institutione significans, ut satis patet intuenti; ergo vere est, & proprie fuit sacrum, quia cui proprie competit diffinitio, proprie cõpetit diffinitũ.

Octaua Concl. Sacramentũ Eucharistiæ est vnũ simpliciter, & absolute vnitate specifica & atoma, licet nõ sit vnũ vnitate indiuisibilitatis, sed integritatis. Quod sit vnũ vnitate specifica patet: nã vel est vnũ specie, vel plura nõ secũdũ, q̃a tũc essent plura Eucharistiæ sacramenta specie distincta, & vlterius essent plura sacramẽta quam septẽ: si primũ, habeo intentũ. Qd vero nõ sit vnũ vnitate indiuisibilitatis, patet, siquidẽ hẽt duas partes, ex quibus integratur, s. speciẽ panis & vini, congruum quidem fuit habere huiusmodi vnitatẽ, non indiuisibilitatis, sed integritatis. quia institutum est, vt ait Scotus dist. 8. qu. 1. & D. Bonau. q. vlt. ad pfectã aĩę nutritionẽ, q̃ significat pfectã nutritionẽ corporis: & cõpleta & perfecta corporis nutritio fit in aliquo vno vnitate integritatis, non vnitate indiuisibilitatis, s. ex cibo & potu, non. n. nutrit sufficienter cibus sine potu, nec è conuerso. Eandẽ conclusionem docet Scotus vbi sup. §. Respõdeo, ubi sic ait: Quod illud sacrum est vnũ vnitate ĩtegritatis nõ indiuisibilitatis, quia in se includit duo signa particularia, q̃ primo significãt duo, ppria significata & proxima. s. corpus & sanguinem; & remota. s. cibationem, & potum spiritualem.

ARTICVLVS II.

An Christus aliquibus verbis consecrauerit, & quæ fuerint.

Gabriel in canone Missæ lect. 36. quatuor de cõsecratione refert opiniones, quas alio ordine recitat Alens.

sess.2.p.q.33. Prima asseruit, prius confecisse Christum hoc sacrum q̃ verba proferret, & formam consecrandi instituerit, sicut prius baptizatus est quã formam Baptismi præsignaret, ipse enim, quia verbum Patris est, sine verbo sua virtute confecit, nobis vero qui virtute diuina agimus, dedit verborũ formam, qua consecramus, vt sit differentia in consecrando inter ministros & auctorem. Huic sententiæ fauet Innocen. lib. 4. de myst. rio Eucharistiæ, cap. 6. & Archidiaconus in cap. Qui scelerate, de consecrat. d. 2.

Secunda opinio asserit, quod Christus accipiens panem benedixit & consecrauit illum quadam benedictione secreta, nobis ignota, ad quam facta est transubstantiatio, postmodũ vero fregit, deditque discipulis suis dicens: Accipite & manducate, hoc est corpus meum; & in prolatione horũ verborum contulit eis vim & potestatem conuertendi panem in corpus Christi.

Tertia sententia dicit Christũ Dominũ his verbis (Hoc est corpus meũ) consecrasse, sed illa bis protulisse, & si semel tantum scripta sint, postquam vero benedixit tacite, dixit illa verba (Hoc est corpus meum) & tunc confecit, & quia tacite dixit, tacuit & Euangelista.

Quarta opinio communis ac probabiliter asserit, Christum per eadem verba consecrasse, per quæ nos conficimus, semelque illa protulisse, & non pluries.

Pro intelligentia huius articuli obserua Doctores inter se dissentire circa benedictionem, gratiarum actionem, & consecrationem, de quibus in Euangelijs fit mentio, quãdo Christus Dominus hoc Eucharistiæ diuinissimum sacramentum instituit, alijs sentientibus, benedictionem & consecrationem eãdem fuisse actionem; alijs vero contrariũ opinãtibus. Vnde tres de hac re opiniones libet in medium proferre. Prima asseruit, benedictionem & consecrationem idem prorsus fuisse, ita D. Thom. 3. p. quæst. 78. ar. 2. ad primum, Durand. d. 8. q. 2. ad tertiũ. Hugo Cardinalis Marci. 14. Remig. 1. ad Corinth. 10. Lyran. cap. 11. eiusdem epist. &c. Videtur hæc sententia fundari in Paulo c. 10. prædictæ epistolæ, vbi consecrationem benedictionem appellãt, dicens: Calix, cui benedicimus, non communicatio sanguinis Christi est? Et Chrysost. hom. 25. in priorem ad Corint. ait: Cum benedictionem dico, Eucharistiam dico. Et Cypr. epist. 63. dicit, Christum accepto calice benedixisse, cum tamen Euangelistæ gratias egisse significant, vtrumque idem esse.

Secunda opinio dicit, gratiarum actionem & benedictionem illã fuisse distinctas à consecratione, non vero inter se. Ita Soto d. 13. 4. q. 1. ar. 2. ad primum. Beda Marc. 14. Glossa ordinar. & Titel. 26. Sed his sententijs omissis, tertia quam sequitur, est, illa tria, benedictionem, gratiarum actionem, & consecrationem fuisse distincta ĩter se. Et in primis benedictio fuit distincta à consecratione, & veluti quædam ad eam dispositio, quod ex Concil. Triden. colligi videtur, sess. 13. cap. 1. vbi dicitur redemptorem nostrum hoc sacramentum in cœna instituisse, cũ post panis viniq. benedictionem se suum corpus illis præbere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est. Ex quib. verbis sequitur, iuxta Concilij mẽtem, Christum protulisse verba consecrationis

post

post benedictionem, & consequēter benedictio illa diuersum quid fuit a consecratione. Similiter gratiarum actio distincta fuit à consecratione, qđ ex factis Saluatoris colligi haud dubie potest, nam cum aliquid magnum operaturus erat, gratiarum actionem erat solitus præmittere, vt Ioan. 11. cū Lazarū resuscitauit, & Ioan. 6. & Matth. 15. cum panes multiplicauit; ergo idem dicendum est in proposito, qđ consecrationem Eucharistiæ peracturus præmisit gratiarum actionem, tanquam quid ad consecrationem præparatorium. Ita sensit Anselm. Matt. 16. & 1. ad Corint. 10. aperte dicit, gratiarum actionem præmissam fuisse ante consecrationem, & quamuis benedictio panis & gratiarum actio, secundum proprias rationes & significationes distinctæ sint, simul tamen & fere vna & eadē actione perfectæ sunt. Prima pars patet, quia gratiarum actio secundum propriam rationem ad Deum refertur, benedictio vero, de qua Euangelia loquuntur, ad panem. Secunda pars probatur, quia vno orationis contextu simul possunt agi gratiæ Deo, & bonum aliquod creaturæ postulari, quæ oratio sub priori ratione erit gratiarum actio, sed posteriori erit benedictio illius rei, cui bonum deprecamur: vnde Christus benedixit gratias agendo Patri, & gratias egit benedicendo panem, quia simul & vnica ratione gratias egit, & perfectionem tanti mysterij deprecatus est. Sed inquires, an hæc verba (Accepit, benedixit, fregit, deditque discipulis suis) eundem ordinem in re habuerint, quem in ipsa narratione Euangelica habent? nam de illo verbo (fregit) est controuersia, aliqui enim volunt fractionem factam esse post consecrationem, & consequenter esse in illa narratione anticipationē, respectu illius verbi (fregit) Respondeo cum Bonau. & alijs, fractionem antecessisse cōsecrationem, quia non fuit figuralis, sed visualis: cui sententiæ textus valde fauet, quia absque ratione cogente immutandus nō est, itaque postquam Christus accepit & benedixit panem, illum in partes sufficientes distribuit, & in catino accommodatè posuit, & porrexit discipulis suis, verba consecrationis proferendo, quibus finitis singuli suam partem acceperunt. Nec ob id, quod prædicta verba ordinem prædictum seruasse in re, quem in narratione Euangelica habent, asserimus, inde colligas, prius panē porrectū fuisse a Christo discipulis quā verba consecrationis protulisset, prius enim consecrauit, quā panem porrexerit: vnde illa in re prædictum ordinem habuerunt, licet non omnia prolationem verborū consecrationis antecesserint, nam, vt diximus, prius reali & physico ordine consecrauit quæ panem consecratum porrigebat.

Secundo nota ex D. Thom. 3. p. q. 78. art. 1. sacramentum Eucharistiæ ab alijs sacramentis differre in duob. Primo quia Eucharistia perficitur in consecratione materiæ, alia vero sacramenta perficiuntur in vsu materiæ consecratæ, ob idque forma Eucharistiæ importat solum materiæ consecrationem, quæ in transubstantiatione consistit, vt cum dicitur: Hoc est corpus meum; vel: Hic est calix sanguinis mei; per hæc verba significatur cō secratio materiæ panis, & vini cōuersi in corpus & sanguinem Christi. Et ratio congrua est; quia forma ordinatur, ad complendum sacramentū, ipsum-

ipsumque efficiendum; ergo cum Eucharistia in consecratione materię cōsistat, forma eius debuit hanc consecrationem significare. Per oppositum vero, cum alia sacramenta in vsu materiæ consecratæ perficiantur, eorum formæ vsum materiæ important, vt baptizationem, consignationem. Secundo differt Eucharistia ab alijs sacramentis, quia in alijs consecratio materiæ consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit quandam virtutem ad sacramentalem effectum: at in hoc sacramento materiæ consecratio consistit in quadam miraculosa conuersione substantiæ panis & vini in corpus & sanguinē Christi, quæ à solo Deo perfici potest; igitur in hoc sacramento minister non habet alium actum, nisi prolationem verborum, in alijs vero præter hunc alium actum exercent, vt baptizationem; consignationē, &c. His constitutis sit

Conclusio prima, licet Christus propria virtute absque verbis consecrare potuerit, tenendum tamen, id non fecisse, sed cum verbis consecrasse. Prima huius conclusionis pars satis est de se manifesta. Quod vero non fecit sicut potuit, probatur, quia id diceretur sine fundamento Scripturæ, vel traditione Apostolorū aut Ecclesiæ, nā ex nullo istorum colligi potest; & sane quidquid in hac re dicatur, erit potius uolūtarium quam verum & certum. Præterea ex Euangelijs non potest colligi alius modus cōsecrationis, quā per verba; ergo per illa consecrauit. Item cum prima sacramenti huius cōfectio subsequentium forma esset futura, congruebat & eo modo, quo alia nunc fiunt à ministris Ecclesiæ, & ipsa fieret; ergo vt nos verbis consecramus, ita oportebat vt Christus verbis efficeret, vt sic eius consecratio forma & exemplar nostræ consecrationis esset. Præterea Concilium Florent. dicit, formam huius sacramenti esse verba, quibus Christus confecit, & in cap. eum Matth. de celebratione Missarū dicitur Christum huius sacramēti formam expressisse, cum panem & vinum in suum corpus & sanguinem transubstantiauit, & Concilium Trident. sess. 13. cap. 3. & 4. ait, horum verborum prolationem (Hoc est corpus meum) fuisse Eucharistiæ consecrationem, quam Christus instituit ac fecit. Tertul. lib. 6. contra Marc. cap. 4. ait: Acceptum panem corpus suum fecit dicendo: Hoc est corpus meum. Item Euseb. Emissen. hom. 5. de præsente, & habetur c. Quia corpus, de consecratione d. 2. August. apud Bedam primo ad Corinth. 10. & cap. Item vbi figura, de consecratione d. 2. Ex his sequitur, opinionem secundā supra citatā, asserentem, Christū propria virtute, nullis expressis verbis consecrasse, esse nullam & minime tenēdam, quia communiter omnes Doctores & Concilia affirmant, Christum eisdem verbis, quibus & nos consecrasse. Nec dici potest, Christum illa verba (Hoc est corpus meum) bis dixisse, cum id necessum non esse simul ostendatur, nā simul dicit & agit satis efficaciter ad nostrā instructionem sufficientia, decuit etiam, vt prædicta verba ex Christi facto solemnem ritum huius sacramenti continente vim transubstantiandi acciperent.

Secunda Conclusio. Verba, quibus Christus confecit, sunt ea, quibus Ecclesia in canone vtitur. Conclu. est certa & omnium patrum sententia comprobata, nec alia consecrationis

verba

verba agnoscit Ecclesia præter hæc (hoc est corpus meum; & hic est calix,&c.) Et ex dictis precedentiis cōclusionis hęc veritas magis comprobatur: Eādem tenet Scotus in 4.d.8.q.2.ar.3. vbi sic ait; Aut corpus cōfecit sine verbis, quod non est probabile; aut cum verbis; tūc aut cum istis aut cum alijs à prædictis, quia nō est probabile, quod alia forma utatur auctor, & ministri, quibus committitur forma.

ARTICVLVS III.

An hæ quatuor voces (Hoc, Est, Corpus, Meum,) & istæ (Hic, Est Calix, Sanguinis, &c.) sint de essentia consecrationis Eucharistiæ.

DE verbis consecrationis calicis, quod non sint omnia, quæ in canone ponuntur, primo probatur, nā sicut panis conuertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita vinum in sanguinem; ergo sicut panis per hæc solum verba (Hoc est corpus meum) conuertitur in corpus Christi, ita & vinum per hęc sola (Hic est calix sanguinis mei) vel (Hic est sanguis meus) conuertitur in sanguinem; ergo reliqua sequentia nō sunt necessaria. Cōsequentia prima probatur, quia non sunt maioris efficaciæ verba, quæ proferuntur in consecratione panis, quā ea, quæ proferuntur in consecratione vini, cum utraq; sint verba Christi: sed statim dictis his uerbis (Hoc est corpus meum) est perfecta consecratio panis; ergo statim, cū dictum est (Hic est calix sanguinis mei) est perfecta cōsecratio sanguinis; & ita ea, q̄ sequūtur, nō videntꝛ esse de substātia formę.

Secundo Eusebius Emiss. in c. Quia corpus de consecratione d.2. ait, Christū conuertisse vinū in sanguinē suū, dicendo: Hic est sanguis meus: similiter Iustinus Apol.2. in fine, sicut ponit pro cōsecratione panis hæc uerba solū, (Hoc est corpus meū) ita pro calicis consecratione solū ponit ista (Hic est sanguis meus) Itē Græci omittunt aliqua ex verbis consecrationis calicis ex his, quæ sequūtur post illa (Hic est calix sanguinis mei) & multæ Ecclesiæ idē faciunt, vt infra videbimus; ergo vel dicendū est, oīa illa verba non esse de necessitate consecrationis, vel fatendū illas Ecclesias minime constare: horum aūt secundum durissimū esse videtur, cum Ecclesia Romana vsum earū toleret, & minime damnet.

In hac quæstione Scotus & S.Tho. partim conueniunt, partim vero differunt: conueniunt quidē, quia vterq; fatetur verba substantialia & essentialia consecrationis panis esse hæc (Hoc est corpus meū) differunt vero quia S. Tho. affirmat, prædicta verba ex se sola sine alijs præcedentib. prolata vere suum sortiri effectum: Scotus vero dicit necessario reliqua præcedentia in canone esse præmittenda, vt verba essentialia id efficiāt qđ significāt, quia sine illis nō significatur ex vi verborū dici in persona Christi, q̄ tamen ad cōsecrationē efficiendā est necessarium. Differunt vlterius circa verba cōsecrationis calicis, ꝙ S.Thomas arbitratur oīa hæc, (Hic est calix sanguinis mei noui & æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis & pro multis effundetur in remissionem peccatorū) esse de essentia consecrationis calicis: Scotus vero solum tantum de essentia formę consecrationis calicis cognoscit hæc verba (Hic est calix sanguinis mei) & quod hæc sint essentialia, certa fides est, eadē enim ratio est de his, & de illis (Hoc est corpus meum) quia

quia significat conuersionem vini in sanguinem. Controuersia vero est de alijs verbis sequentibus (noui & æterni, &c.) D. Thomam ita interpretãtur, & sequũtur Capreo. d. 8. quæst. 1. ar. 3. ad arg. cõtra quartam conclusionem, Herueus d. 10. q. 2. Ant. 3. p. tit. 13. c. 15. §. 4. Siluester verbo Eucharistia q. 6. Viguerius in institutionibus c. 16. Gerson. Alphro. 26. Soto lect. secunda Eucharistiæ. Scotum vero sequuntur communis Schola antiquorum cum Magistro in 4. d. 8. D. Bonauent. 2. par. art. 1. quæst. 2. ad primum, Maior. quæst. 2. Aliaco. quæst. 5. Aureol. apud Capreol. ibidẽ. Carthu. q. 2. licet cum formidine, sicut Marsil. quæst. 6. art. 1. Alens. quæst. 33. membr. 4. art. 1. & 3. qui omnes maiori cum obseruatione quam Scotus hanc tenẽt sententiam.

Expositio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia sententiæ S. Thomæ, quam ponit 3. p. quæst. 58. art. 3. aduerte, ipsum prędicto loco nõ distinguere inter aliquid esse de essentia formæ consecrationis, & esse de substantia eius, nam per esse de substantia absolute intelligit esse de essentia, ait vero loco statim citato in hunc modũ: Quidam dixerunt, quod de substantia formæ huius est hoc solum (hic est calix sanguinis mei) non aũt. Ea, quæ sequuntur; vbi expresse per esse de substantia formæ intelligit esse de essentia eius, quia clarum est, hęc verba, s. Hic est calix sanguinis mei, esse de essentia formæ consecrationis calicis, & simili ratione concedit sequentia esse de essentia ac substantia eius, cum ait: Et propter hoc sicut alij melius dicunt omnia sequentia sunt de essentia formæ usque ad hoc; quod postea sequitur: Hæc quotiescumque feceritis, quod pertinet ad vsum sacramenti, cum hoc tamen aliqui moderni Thomistæ, ut D. Thom. defendãt, distinguũt inter hos terminos, esse de essentia, & de substantia, dicũtque D. Thomam asseruisse: Hic est calix sanguinis mei, pertinere ad essentiam formæ, reliqua vero sequẽtia ad eius substantiam & integritatem. Exemplis rem declarant in sacramento pœnitẽtiæ, cõfessio vnius peccati uenialis est sufficiens ad essentiam in eo, qui peccati mortalis non habet conscientiam, & tamen si plurium venialium fiat confessio, tota erit de integritate & substantia sacramenti. Item in forma Baptismi pronomen Ego, non est de essentia, tamen cum profertur, est de substantia eius; aiunt ergo isti Thomistæ, hæc sola uerba (Hic est calix sanguinis mei) esse de essentia consecrationis calicis, iuxta sententiam D. Thomæ, sequentia vero solum de substantia & integritate eius; itaq; affirmant, nulla alia esse de essentia consecrationis, & de necęssitate eius, præter hęc (hic est calix sanguinis mei) nihilominus sequentia dicunt esse de integritate eius, quãdo proferuntur, nõ tñ sũt simpliciter necessaria, quia licet non proferantur, vt minister velit solis conficere, tenebit consecratio, quãuis male faciat. Hanc sentẽtiam sic explicatam defendunt Soto, Ledesma, & alij.

Secundo obserua ex Caietano vbi supra, S. Thom. artic. primo. quod uerba consecrationis dupliciter proferri põt: Primo recitatiue: Secũdo significatiue: vel tertio vtroq; modo simul. sicut re vera proferuntur nunc à sacerdote dum cõsecrat, quia recitat ea sicut

cut prolata à Christo, & per ea signãt conuersionem panis in corpus Christi, quæ tunc fit: Si consideretur priori modo, inquit Caietanus, scilicet quo ad recitationem, non possunt intelligi quod dicantur in persona Christi sine præcedentibus, nullus enim ex vi verborum intelligeret ea dici in persona Christi recitatiue, & materialiter, nisi præcedentia verba audiret, ex quibus id posset perficere: Si vero attendatur significatiue, sicut re vera etiam à Sacerdote dicuntur, & in persona Christi eo ipso quod sacerdos dicit ea in persona Christi, significant hoc esse corpus Christi; ex hoc, quod recitatiue illa verba dicit sacerdos, non conficit in persona Christi, sed recitat Christum conficientẽ; ex eo vero quod ea significatiue profert, vere conficit, quia & in persona Christi ea profert & significat conuersionem: itaque intentio & voluntas sacerdotis proferentis fuit, quod illa verba vere significãt corpus Domini per conuersionem panis in ipsum vere sub specie eiusdem panis existens. Sit his positis

Conclusio prima, Verba consecrationis panis essentialia, & sufficientia sunt hæc (Hoc est corpus meum) Conclusio est certissima, ac de fide tenenda, omnium Sanctorum consensu approbata, quæ in expositione sententiæ Scoti satis dilucidatur.

Secunda Conclusio. Iuxta veram mentem S. Thomæ, verba consecrationis calicis essentialia & substantialia sunt omnia, quæ pro consecratione calicis in canone Missæ ab Ecclesia assignãtur, vsq; ibi (in remissionẽ peccatorum) inclusiue. Hæc Conclusio probatur tripliciter a D. Thoma. Primo, quia tota illa locutio (hic est calix &c.) est vna integra oratio, & oĩa illa (noui & æterni testamenti) sunt determinatio prædicati, & ideo, donec illa omnia finiantur, non est absoluta propositio; ergo omnia illa pertinent ad integritatem euiusdem locutionis; sunt ergo de essentia, quia per illam determinationem (quod pro uobis effundetur) significatur esse sacrificium, quod in consecratione calicis perficitur, est igitur illa determinatio essentialis. Præterea quia Lucæ 22. hæc posteriora verba interponuntur prioribus, dicitur enim sic: Hic calix nouũ̃ testamentum est in meo sanguine: ergo signum est, omnia esse essentialia. Tertio probatur ex Eucharistiæ consuetudine, quia sacerdos eodem ritu & modo tenendo calicem in manibus omnia illa verba profert, & ideo omnia eisdem characteribus singulariter describuntur.

Tertia Conclusio. Iuxta interpretationem, quam aliqui interpretes D. Thomæ faciunt circa sententiæ suæ declarationem, licet dicta verba (Hic est calix sanguinis mei) sunt de essẽtia solum consecrationis calicis, sequẽtia vero sunt de substantia, & integritate eius. Conclusio hęc non aliter probatur quã per ea, quæ primo notab. dicta sunt, & per rationes ad eandem Conclusionem.

Quarta Conclusio. Verba essentialia consecrationis ex se solis sunt adeo efficacia, vt prolata a sacerdote cũ debita intentione, absq; alijs præcedentibus suum super debitam materiam sortiuntur effectum, quia posita materia & forma secundum suam quidditatem ponitur compositum; si vniantur igitur adhibitis verbis essentialibus formæ consecrationis materiæ debitæ fit sacramentum, & consequenter

ter

tet sortitur suum effectum. Hæc de opinione S.Thomæ.

Triplex potest esse sententia circa verba cōsecrationis Eucharistiæ, quę hic ponitur ad maiorem quæstionis declarationem: prima quæ Angelo tribuitur, verbo Eucharistia, num. 14. vbi asseruit aliqua verba, quæ prædicta antecedunt, esse de necessitate sacramenti; aliqui opinātur sensisse Scotum vbi supra, omnia illa verba (qui pridie quam &c.) esse de sacramenti necessitate; sed nunquam tale somniauit, solum tamen asserit, ad corporis consecrationem illa quatuor esse de essentia formæ; præcedentia vero esse necessario præmittenda à ministro, vt ex vi sermonis intelligantur dicta hęc in persona Christi (Hoc est corpus meum.) Secunda sententia est Græcorum, qui affirmant esse de essentia sacramenti illud verbū (Qd pro vobis tradetur seu traditur, vel frangitur.) Tertia sententia æque absolute pronunciat, illa quatuor verba esse sic de essentia sacramenti ac sufficientia, quod si absque alijs verbis præcedentibus a ministro Ecclesiæ pronūciātur cū intentione conficiendi & cōsecrandi, veræ suum obtinebunt effectum.

Explanatio opinionis D. subtilis.

PRo intelligentia opinionis Scoti primo nota, verba hæc (Hoc est corpus meum) dici à Sacerdote non solum recitatiue, & materialiter, sed etiam formaliter, & significatiue, qđ illa verba proferat materialiter & recitatiue, patet euidenter ex textu canonis Missæ, Benedixit, fregit, deditque Discipulis suis, dicens: Accipite, & mā ducate, hoc est corpus meum; in illis enim tribus verbis apertè refert Sacerdos, quid fecerit Christus, in verbo autem illo (dicens) refert quid dixerit; quocirca illa duo verba (Accipite & comedite) recitatiue referuntur, & consequenter ista (Hoc est corpus meum) nam si præcedentia recitatiue dicuntur, & ad eandem historiam illa quatuor pertinent, cur non recitatiue, sicut illa dicuntur? cur ita cito & cōtra omniū expectationem pręscindetur, & prætermittetur historiæ recitatio? Quod vero etiam formaliter, & significatiue proferantur, probatur, quia si non proferrentur formaliter, & significatiue, non applicarentur ad præsentem materiam, & consequenter non perficeretur per ea sacramentum: Et quamuis potuisset Christus de potētia absoluta instituere, vt verba illa materialiter prolata suum sortirentur effectum, sicut modo sortiuntur, etiam significatiue sumpta, cæterum de lege ordinaria gratiæ nō sic ea instituit, sed vt significatiue operarentur, quia sacramenta efficiant quod significāt; ergo vt verba cōsecrationem efficiant præsentis materiæ, necessarium est, vt illam significent, & è contrario si eam non significant, minime eam efficient, & certe si illa verba solum materialiter proferrentur, ex vi illorum colligi non posset quod nunc est in manibus Sacerdotis, esse corpus Christi. Præterea si illa verba solū materialiter proferrētur ex vi talis formæ non esset præsentia materię cōsecrādæ necessariæ, quia eo casu Sacerdos non profert pronomē Hoc, significatiue; ergo non significat aliquid, sed refert quod Christus dixerit & designauerit, tamen probatur, quia alias non vteremur eadem verborum forma proprie ac formaliter, qua

Chri-

Christus vsus est, sed solum in materiali sono, quia Christus ea vsus formaliter & significatiue, nos verò materialiter. Adeo hoc verū esse arbitror, qđ si illa verba significatiue non proferētur, consecratio non sequetur, necessariū tamen est vt sacerdos intendat præsentem materiam consecrare; ergo etiam est necessarium, vt hoc ipsum intēdat cū dicit: Hoc est corpus meū, quia non pōt hanc materiam trāsmutare in corpus Christi, nisi hoc significando per verba, quæ profert, quia sacramenta id efficiunt significando, vt sępe dictum est. Sed quod recitatiue solum proferantur, probat Durandus ex verbis (pro nobis effundetur) ponderat.n. verba illa de futuro, quæ nisi materialiter dicantur, erūt falsa significatiue dicta, quia iā nec corpus Christi passioni tradēdum est, nec sanguis effundendus; ergo tota illa recitatio est tātum materialis. Respondeo, verba hæc duplicem pati solutionem: Primo, quod verba illa (qui pro vobis effundetur) nō significāt cruentam sanguinis fusionem, quæ in passione Domini facta est, sed potius incruentam, quæ in sacramēto fit, vt effundi idem est, vt ait Iansen. ca. 12. in concord. qđ offerri & libari Deo in sacrificium, & huic responsioni fauet admodum, qđ in codicibus Græcis legitur de præsenti, effunditur, traditur. Secūda expositio est, Christū locutum fuisse de cruēta sanguinis effusione, quæ iam proxime imminebat, de qua prædicta verba intelligunt non modo Latini, sed & Gregorius, Basilius, Damascenus, & Chrysostomus, & alij. Ad dubitationē vero dico, verba illa de futuro non esse de essentia formæ, ac proinde non proferri formaliter, sed materialiter tantum, nā sicut verba proxima præcedentia: Accipite, & comedite, quia non sunt de essentia formę, solū materialiter proferūtur, & immediate post illa induit sacerdos personā Christi, & iam non tantum recitatiue, sed ēt formaliter loquitur, ita essentialib. verbis finitis, Christi personā deponit, quia iam munus expleuit, quod sub ea rōne exercebat, & materialiter secūdū sensum recitationem, quam prosequitur: nec inconuenit, in eodē orationis contextu, quædā verba intermedia significatiue proferri, cū antecedentia & subsequentia solū proferuntur materialiter, quia tota illa oratio cōtinuo vnum integrum, sensum reddit, quia omnia verba recitatiue proferuntur; quædā aūt vltra hunc sensum pñt sumi significatiue pp mysteriū, ꝙ operatur, ꝙ absq; cōfusione & æquiuocatione fieri pōt, q̄a & rō ipsius mysterij, & intētio sacerdotis exteriorib. signis īdicata vtrūq; sensū facile admittit. Vñ S. Bonauē. in 4. d. 8. p. 2. art. 1. qō. 1. impugnando senīam asserentē, verba hęc (Hoc est corpus meū) materialiter, & recitatiue à sacerdote dici, sic ait: Sed hoc non sufficit dicere, quia etsi verba in persona alterius proferantur, non propter hoc omnino materialiter tenentur, sed significatiue cū recitentur in eo sensu, in quo ille .s. Christus, ea dixit. Et paulo inferius: Sed rursus, quia significationi vocis addita est ex diuina institutione virtus efficacissima vlterius oratio illa, & ex Domini institutione, & ex sacerdotis intentione est conuersiua. His constitutis, sit

Conclusio Prima. Hæc quatuor verba (Hoc est corpus meum,) sunt præcise de essentia formæ consecrationis panis in corpus Christi. Conclusio hæc est communis sensus Ecclesiæ, quāque sequitur Scotus, quidquid

alij falſè tribuant, ait enim ſic vbi ſupra: de ſecundo dico, quod verba conſecrationis corporis ſunt quatuor; ſcilicet, illud pronomen Hoc, & verbum Eſt, & in appoſito Corpus, & Meum, coniunctio Enim, non eſt de eſſentia formæ, ſed ſecundum vnum Doctorem ponitur ad ſignificandum ordinem conſecrationis ſacramenti ad vſum ſacramẽti, quod patet ex verbis Accipite, & comedite, Hoc eſt enim corpus meum; quaſi diceret, quia talis eſt conſecratio, ideo vtimini cõſecrato. Sed alia ratio poteſt aſſignari, ſcilicet, quod ly enim ponitur ad cõtinuandum, ne verba, quę ſunt de forma, proferantur ſine præcedentibus. Hæc Scotus, vbi apte docet, ſolum illa quatuor verba eſſe de eſſentia conſecrationis corporis. Sed aduerte, quod dicit eſſe formam conſecrationis, non vero ſacramenti, quia vt ſupra diximus, negat Scotus prędicta verba eſſe ſacramenti formam conſtitutiuam, ſed bene effectiuam, licet aſſerat eſſe formam conſecrationis.

Secunda Concluſio. Verba conſecrationis & recitatiuè, & ſignificatiuè proferũtur à ſacerdote. Concluſio hęc ſatis probata manet in primo notabili, vbi oſtendimus, prædicta verba nõ ſolum recitatiuè, ſed etiam ſignificatiuè dici à ſacerdote, nam vt ſtatim dicit Scotus, verba ſacramentalia ex vi verborum debẽt ſignificare id, quod ex vi ſacramenti efficitur, quod vtiq; non ſignificaret, ſi tantum recitatiuè, & materialiter proferretur, ſolum .n. ſignificarent illud, qd Chriſtus in manibus habuit, fuiſſe corpus eius, ſed nõ id de pane in manibus ſacerdotis oſtenderet.

Tertia Concl. Etſi verba illa præcedentia formã conſecrationis non ſint de eſſentia eius, ſunt tamẽ neceſſario præmittenda, vt verba eſſentialia ſuũ ſortiantur effectum. Concluſ. eſt Scoti vbi ſupra art. 2. quã in hunc modum probat: Verba ſacramẽtalia ex vi verborum debent ſignificare illud, quod ex vi ſacramenti efficitur: ſed ex vi conſecrationis panis efficitur ibi eſſe verum corpus Chriſti; ergo verba ſufficientia debent ſignificare ex ui propria illud ibi contineri: Sed hæc verba (Hoc eſt corpus meum) prolata ſine præcedentibus, hoc non ſignificãt abſolute, quia ly meum, ſignificat referri ad perſonam loquentis, quia licet miniſter poſſit intendere, vt loquatur in perſona Chriſti, non tamen pp hoc ſignificatum illorum uerborum eſſet, quod ly meũ demonſtraret corpus Chriſti, ſed corpus loquentis, qđ ſi ego inciperẽ loqui in perſona Chriſti dicendo ſic: Mea doctrina non eſt mea, licet intenderem loqui in perſona Chriſti, tamen ex vi verborũ non haberetur, qđ iſta doctrina ſit Chriſti, ſed illius, qui loquitur. Et confirmatur, nã cũ Angelus in perſona Dei loquebatur dicendo: Ego ſũ Deus Abrahã, non erat ſignificatũ proprium huius orationis, qđ ly Ego, ſupponeret pro perſona Dei: ergo multo minus ſignificatum huius orationis: Hoc eſt corpus meum, erit propriũ ex ui verborũ pro corpore Chriſti, vel quod in perſona Chriſti illa verba dicantur. Hoc cõfirmatur ex Ambroſio de conſecrat. d. 2. Panis eſt in altari, ſermo, inquit, Chriſti creaturam mutat, & ſequitur conſecratio: Quibus verbis fit attendite; quæ ſunt verba; Accipite & edite ex hoc oẽs, hoc eſt corpus meũ, vbi ipſe Ambroſius videtur coniũgere illa verba præcedentia, ſcilicet Accipite &c. tanquam verba cõſecrationis, ſed hoc

non

non est intelligendum, tanquam sint essentialiter pertinentia ad necessitatem consecrationis, sed tanquam necessario prǽmittenda; ex quibus habe ri possit ex vi sermonis, quod ista (Hoc est corpus meum) dicātur in persona Christi, vnde non sine causa Ecclesia ita connexuit totū canonem Missæ, quod ab illo loco, Cōmunicātes, vsq; ad illum locum post consecrationem, Suplices te rogamus, oīpotens Deus; non est aliqua oratio, quæ non connectatur cum præcedenti, vt ibi videre est. Sed respondet Caietanus Scoticæ rationi, illam quædam præcedere, si verba consecrationis solum recitatiue considerentur, quia non recitaretur, hoc esse corpus Christi, nisi præmitteretur, Christū dixisse: Hoc est corpus meum. Sed si verba hæc solum significatiue attendātur cum proferuntur à sacerdote in persona Christi, eo ipso quod sacerdos dicit ea ī persona Christi, significat hoc esse corpus Christi.

Cæterum solutio hæc nulla videtur esse, vt in primis decipitur Caietanus cum asserit, verba illa recitatiue prolata à sacerdote significare hoc, quod sacerdos in manibus habet, esse corpus Christi, quia illa verba præcise recitatiue dicta solū significant illud, quod Christus habebat in manibus, cum illa protulit esse corpus suum. Præterea eo ipso, quod sacerdos vult huiusmodi verba in persona Christi proferre, non censentur ex vi verborum in persona Christi prolata, quia voluntas proferentis vim significandi non tribuit verbis; ergo si ipsa vt simpliciter dicta, & sine præcedentibus, non significant ex propria vi corpus Christi, necessario sequitur, præcedentia verba esse necessario prǽmittenda, vt verba consecratoria in persona Christi dicta intelligantur. Et probatur amplius antecedens, quia si sacerdos extra altare verba hæc proferret: Hoc est corpus meum, etiamsi ipse ea vellet in persona Christi proferre, tamen ex ui verborum non significaretur per ea corpus Christi, sed ipsius sacerdotis loquentis; ergo non eo ipso qđ sacerdos ea profert, significat corpus Christi. Item hæc verba (Hoc est corpus meum) sine præcedentibus à me dicta, potius meum corpus quam Christi significant; ergo aliqua verba adiuncta sunt necessaria, vt corpus Christi significarent. Cōsequentia videtur nota; Antecedens vero ex se patet ex sensu, quem verba faciunt; quod etiam à simili probatur, quod supra Scotus posuit, nam si ego inciperē dicere simpliciter: Mea doctrina est ista, etiam si ipse in persona Christi loqui intenderem, ex vi tamen verborum non habetur, quod ista doctrina sit Christi, sed mea loquentis; ergo pari ratione ex eo, quod ego loqui incipiam, dicendo: Hoc est corpus meum, &c. non intelligitur nec significatur, quod illud corpus sit Christi, sed potius meum loquentis; necessaria sunt ergo aliqua verba præcedentia ad uerba consecratoria, vt ex vi propria sermonis corporis Christi significent.

Quarta Conclusio. Hæc verba (Hic est calix sanguinis mei) vel æquiualentia (Hic est sanguis meus) sunt de essentia & substantia formæ consecrationis calicis, in quibus solis essentialiter consistit, licet præcedentia, quę in canone Missæ post corporis consecrationem ponuntur, sint necessario præmittenda, sicut alia ante uerba consecrationis corporis præmittenda esse ostendimus conclusione præceden-

cedente. Conclusio est directe contra D. Thomam, & tamen communio sententia, & eorum omnium, quos in principio huius articuli citauimus. Sed prius aduertenda sunt hęc verba, (Hoc facite in meam commemorationem) non pertinere ad formam consecrationis calicis, quod Scotus multipliciter probat: Primo, quia illa verba non magis pertinent ad consecrationem calicis, quã corporis, ita.n. pręcepit Christus fieri consecrationem corporis, sicut & sanguinis; ergo si illa verba pertinent ad consecrationem sanguinis, similiter & ad consecrationem corporis: sed hoc est falsum, quia tũc, qñ hostia eleuatur, nõ esset ibi corpus Christi, quia adhuc nõ sunt huiusmodi verba dicta, & sic cõmitteretur idololatria in adoratione eius, quod non est dicendũ; ergo nullo modo hæc verba (Hoc facite in meam commemorationem) pertinent ad essentiam cõsecrationis calicis. Præterea quia pręceptũ de vsu consecrationis non est de forma consecrationis: sed in illis verbis solũ habetur pręceptũ de consecratiọnis vsu, & verba præseferunt: igitur non pertinẽt ad cõsecrationis formã. Tãdẽ collatio potestatis cõsecrãdi nõ fit per verba pertinentia ad consecrationẽ, sed per hęc verba (Hoc facite in meã cõmemorationẽ) facta est Apostolis collatio potestatis ad consecrandũ; ergo non pertinent prædicta verba ad formã consecrationis. Cõsequẽtia, est bona; Probo minorẽ, quia verba consecrationis materiam respiciũt, quæ consecratur; vel terminũ ad quẽ consecrationis: at verba potestatẽ conferentia respiciunt potestatem, quam conferunt, & illum, cui confertur. Minor rationis probatur, quia per illa verba ordinauit eos sacerdotes. Ex his rationibus satis conuincitur, ante prædicta verba consecrationem vtriusque speciei finiri. Sed q̃ illa, Mysteriũ fidei, & sequentia vsque ad Remissionem peccatorum inclusiue, non sint de essentia consecrationis calicis, probatur, quia licet Ecclesia Romana omnia illa verba eodem tenore proponat in calicis consecratione, non tamen sentit illa omnia esse de essentia & necessitate formæ, quia particula (Enim) eodem tenore proponitur & profertur cum certissimum sit, illam non esse de substantia formæ. Illud etiam præcipue mouet, quod omnes liturgiæ antiquæ Græcorum omittunt particulas illas (Aeternum) & (Mysterium Fidei) vt videre licet in Iacobo, Basilio, & Chrysostomo, & Concilium parte septima, cap. 14. omittit particulam (Mysterium fidei) Aethiopes vero in sua Missa, cuius auctor dicetur fuisse Matthæus, vtuntur his verbis (Hic est calix sanguinis mei, qui pro vobis effundetur, & pro redemptione multorum) in qua propter dictas particulas omittuntur etiam (Noui testamenti) Tandem apud Clement. lib. octauo Constitutionum, capit. 17. hæc verba maxime notanda habentur: In qua nocte tradebatur, cum accepisset panem sanctis manibus suis, subtulissetque oculos ad te Deum suum Patrem, ac fregisset, deditque discipulis suis dicens; Hoc est mysterium noui testamenti, accipite ex eo, & comedite, (Hoc est corpus meum) quod pro multis frangetur in remissionem peccatorum: similiter, & calicem dicens: Bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Ex his verbis duo colliguntur aperte.

Primum est, verba illa (Mysterium fidei) & (Noui testamenti) non esse alicuius formæ partem, sed præambula, sicut hæc (Accipite, & comedite) Secundum quod colligitur, est, verba illa (Quod pro uobis tradetur) * * in forma corporis. Nec audiendi sunt dicentes, in huiusmodi liturgijs formas consecrandi esse insufficientes, & consequenter non consecrare, quia hoc videtur esse contra vniuersalem Ecclesiæ traditionem, quæ illas liturgias recipit & probat, vt videre est in 6. Synodo. Præterea Ecclesia Romana nunquam notauit Græcos de hoc errore, quin potius in Concilio Florentino, sess. vltima in fine, supponit Græcos rite conficere corpus & sanguinē Domini, formis quibus ipsi vtuntur. Item sicut ex vsu Ecclesiæ Latinæ omittentis in forma corporis illam particulam (Quod pro vobis tradetur) recte concludimus illam particulam esse de essentia formę ita ex usu aliarum Ecclesiarum ab Ecclesia Romana tolerato, possumus colligere, illa uerba, quæ a multis Ecclesijs omittuntur, in forma sanguinis non esse de essentia, sed sola illa, quæ ab omnibus Ecclesijs proferuntur & approbātur: Tum quia Deus non permitteret in re tanti momenti tot Ecclesias in illo errore uersari: Tum etiam quia Romana Ecclesia illum vsum non tolerasset. Id ipsum Patrum testimonijs roboratur, nam Damasc. lib. 4. cap. 15, cum prius dixisset, Christum consecrasse dicēdo: Hoc est corpus, meū, ꝙ pro uobis frangetur; hic est calix sanguinis mei, qui pro uobis effundetur: postea indicans, quæ essēt verba essentialia cōsecrationis, inquit, sicut dicendo: Fiat lux; fecit lucem, ita dicendo: Hoc est corpus meū; hic est sanguis meus, perfecit hoc sacramentum. Et quia dixit, Hoc facite, omnipotente eius pręcepto donec ipse veniat, hoc efficit. Chrysostomus homil. de ꝓditione Iudæ in corporis cōsecratione horum uerborum meminit: Hoc est corpus meum, quod pro uobis tradetur: & in consecratione calicis solū dicit: Hic est sanguis meus, qui pro uobis effundetur; satis indicans, non magis necessaria esse in calice illa verba (Qui pro uobis effundetur, quam in corpore ista (Quod pro uobis tradetur) Ex quibus omnibus satis probatur, in calicis consecratione sola hæc verba (Hic est calix sanguinis mei) vel (Hic est sanguis meus) esse de substātia cōsecrationis calicis. Pręterea sic arguo: Verba sacramentalia, id efficiunt, quod significant: sed hæc uerba (Hic est calix sanguinis mei) vel (Hic est sanguis meus) cum primo prolata sunt, significant id, quod sub specie vini existit, esse Christi sanguinem; ergo vere efficiunt quod ibi existit, aut falsa erit tunc significatio. Et confirmatur, quia hæc uerba (Hic est sanguis meus) non minus significant conuersionem vini in sanguinem, quam hæc (Hoc est corpus meum) conuersionem panis in corpus; ergo sicut hæc sufficiunt ad conuersionem panis in corpus Christi, ita & illa ad conuersionem vini in sanguinem; solum ergo sunt de necessitate formæ sanguinis, & de eius essentia hæc verba (Hic est calix sanguinis mei) vel (Hic est sanguis meus) nam sicut illa uerba (Quod pro uobis tradetur) non sunt de essentia consecrationis panis, ita nec ista (Qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum) sunt de essentia consecrationis calicis.

Quinta Concl. Verba ista (noui & æterni testamẽti; misterium fidei; qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum) sicut non sunt de essentia, & substantia formę cõsecrationis calicis, ita nec de eius integritate. Conclus. est contra illos modernos Thomistas, quorum supra meminimus; sicq; D. Thomę sententiam explicantes, q verba prædicta licet non sint de essentia formæ calicis, sunt tamen de integritate eius. Probatur Cõcl. primo. Verba sacramentalia agunt per modum naturæ, nec in potestate proferẽtis ea cum debita intentione, & super debitam materiã, situm est eorum causalitatem impedire; ergo si sola illa verba (Hic est calix sanguinis mei) sunt sufficientia, & tanquam essentialia pręcise consecrationis calicis, si cum debita intentione super debitam materiam cadant, suum sortientur effectum, etiam voluntate ministri & Ecclesiæ renitente. Secũdo. Si additio facta ad prędicatum simplicis propositionis sufficit, vt effectus nõ fiat, nisi ipsa finita, vt volunt hi Thomistæ, sequitur Christum Dominum non consecrasse suũ corpus illis solis verbis (Hoc est corpus meum) nec cõmutasse panem in corpus, donec absoluit verba sequentia (Quod pro vobis tradetur) & cõsequẽter oĩa illa esse de substantia consecrationis: sed consequẽs est oĩno falsum, alias enim Ecclesia Latina non consecraret eisdem verbis, quibus Christus, imo nec consecraret, quia nõ adhibet oĩa verba, quæ ad consecrationẽ efficiendam sunt necessaria, siquidem nõ fit cõsecratio, nisi finitis verbis ijs (Qđ pro vobis tradetur) quæ ab Ecclesia Latina super panem non proferũtur, quæ oĩa sunt falsa. Præterea sequitur Ecclesiam Latinam mutilam formam habere in cõsecratione corporis, quod ab oĩ veritate alienum esse non dubito; igitur illa determinatio, qui pro vobis effundetur, non suspendit effectũ verborum sacramentalium. Et confirmatur, quia positis ijs, quæ ad rei essentiam pertinent, res ipsa necessario ponitur; ergo si ad essentiam formæ consecrationis calicis solũ hæc verba (Hic est calix sanguinis mei) pertinent, illis positis ponetur forma consecrationis calicis, & consequenter, si ad debitam materiam cum debita intẽtione applicentur, huiusmodi forma obtinebit effectum suum. Tãdem vt ait Scotus, probabile est, aliqua multa addi in oratione consecratiua, quibus non expressis tota cõsecratio haberetur, sicut potuisset dixisse: Hoc est corpus meũ assumptum de Virgine, & suspendendum in cruce; sicut dixit de sanguine: Qui pro vobis effundetur, & tunc licet verba illa fuissent dicenda pp deuotionem, non tamen fuissent simpliciter necessaria pp formam, licet ad eandẽ orationem pertinerẽt; ergo non valet ista cõsequentia: Oĩa illa verba vsque In remissionem peccatorum, pertinẽt ad eandẽ orationẽ, ergo sunt de necessitate formæ consecrationis, aut de integritate eius. Ad hęc quæ pręcise ad integritatem rei pertinent, & non ad essentiam rei, naturam & effectũ necessario ab ea prouenientem non destruunt, nec impediunt, vt patet in cõsecratione panis; nam etsi ad integritatẽ sacramenti Eucharistię consecratio calicis pertineat, cęterum quia ad essẽtiã consecrationis panis non pertinet, habetur sine ea: Vel si exemplum nõ placet, accipe aliud in homine, ad cuius integritatem brachia pertinent, sine quibus tamen verus est homo, quia ad eius essentiam non pertinẽt,

nec

nec illorum defectus poterit impedire causalitatē effectus, quæ à natura & essentia hoīs prouenit; igitur si illa verba (Qui pro vobis effundetur) non pertinent ad essentiam formæ consecrationis calicis, licet ad eius integritatē pertineret absque ipsis efficiēt alia verba essentialia effectum ab eorum quasi essentia prouenientem ex diuina institutione; tota igitur essentia & substantia formæ consecrationis calicis in his verbis consistit (Hic est calix sanguinis mei) vel (Hic est sanguis meus) & in illis est tota efficacia, ī quorum vltimo prolationis effectus habetur per ea significatus.

Sexta Concl. Non est nobis traditum certitudinaliter omnino, an ad formam consecrationis calicis pertineant aliqua verba, post illud (Sanguinis mei) vel aliquod illorum sequentium, licet certa sit Ecclesia Romana, quod verbis, quibus vtitur, vere conficit: aliud enim est certam esse Ecclesiam, quod vere consecrat verbis, quibus vtitur; aliud vero esse certam de præcisis verbis ad essentiam & substantiam consecrationis pertinentib. Conclusio est Scoti vbi supra ait enim sic art. primo, in quæst. citata: Non dubito, quin forma nostra sit certa secundum auctoritatē illā Innocentij, quia multa tradita sunt Ecclesijs ab Apostolis, quæ tamen non sic scripta sunt in Euangelijs. Nec obstant de Euangelistis, quia intendebant narrare rem gestam, non autem formam consecrandi. Sed & de forma Græcorum Ecclesia non dicit eos non conficere. Vnde dicunt aliqui, quod forma Græcorum, ac forma nostra, & quæcumque scripta in Euangelijs, sufficiens est ad consecrationē, tamen in Ecclesia Romana est de necessitate ministri, vti forma qua vtitur. Et in art. tertio, posita hac nostra conclusione sic ait: Ideo periculosum est hoc asserere, de quo sufficiēs auctoritas non habetur; non est autē periculosum ignorare, quia videtur ignorantia inuincibilis. Ex hoc patet probatio cuiusdā dicti minus discreti, quod necesse est scire præcise, quæ uerba sunt de forma, vt aliquis conficiat sacramentum; istud enim est manifeste falsum, non solum in proposito, sed etiam in Baptismo & pœnitentia, & sacramento Ordinis, forte enim nullus est, qui sciat pro certo, nec Episcopus, nec ordinatus, quæ sint præcise verba ordinationis in sacerdotem, & tamen nō est dicendum, quod nullus est ordinatus in sacerdotem in Ecclesia; similiter diuersi vtuntur diuersis verbis in conferendo sacramento pœnitentiæ, nec certum est de aliquibus verbis præcisis, quæ sint illa, non tamen est dicendum, quod nullus absoluatur in Ecclesia. Hæc Scotus, in quibus aperte affirmat, formas quibus vtitur Ecclesia certas esse, & scire Ecclesiam esse sufficientes ad cōficiendum vere sacramentum, vereque esse sufficientes; ignorare vero saltem in aliquibus sacramentis, quæ sunt præcise de substantia & essentia formæ: Primum quidem sciri ab Ecclesia necessariū est: Secundum vero ignorare non est periculosum, cum ignoratio sit inuincibilis. Sed inquit Scotus, si sacerdos ignoret, quæ sint præcise de substantia formæ consecrationis calicis, quid faceret? Respondet his verbis: Dico quod sacerdos intendens facere, quod facit Ecclesia, legens distincte verba canonis à principio vsque ad finem, vere conficit, nec est tutum alicui se repu-

tare valde peritum de scientia sua; & dicere: Volo vti præcise istis verbis pro consecratione sanguinis; sed secu rior est simplicitas: Volo ista proferre sub intentione, sub qua Christus instituit esse proferenda, ut quę à Christi intentione sunt de forma, dico, vt de forma; & ea, quæ ad reuerentiam sunt dicta, dico ad reuerentiam. Hæc Scotus. Dixit Scotus, quod dicendo verba canonis à principio vsque ad finem vere conficit sacerdos, non quod omnia illa sint ad id necessaria, & de substantia formæ, sed quod dicendo sic canonem vere conficit; sicque dat tanquam bonum consilium, non vero, quod id videatur necessarium, nam ad consecrationem sufficiunt verba, quæ Ecclesia Latina ad consecrationem distincta habet, præmittendo alia vt sic ex vi verborum intelligantur dicta in persona Christi, ad quod omnia verba a (Te igitur) vsque ad (Cõmunicantes) non sunt necessaria, quia vere consequũtur cõsecrationẽ, nec multa antecedentia hæc uerba (Hoc est corpus meum) sed ab illo loco (Oblationem &c.) vel ab illis (vt nobis corporis & sãguinis &c.) q̃a tunc distinguuntur & disponuntur sic verba canonis, vt uerba consecrationis in persona Christi intelligantur, dicta, quando à sacerdote proferuntur. Et quia hæc omnia opinatiue dicuntur, ait Scotus, quid si sacerdos in Missa inciperet sic loqui: Hoc est corpus meum; sine verbis præcedentibus? Quod hostia esset sub conditione adoranda, si vere est consecrata. Sed nunquem inquit Scotus reiteranda sunt verba super illam hostiam & calicem, saltem sub conditione, sicut est in Baptismo, de quo dubitatur, an suum effectum sortitus sit? Respondet Scotus, quod verba non sub absolute reiteranda, nec sub conditione, quia in hoc casu non est talis necessitas, qualis in Baptismo, quia in Baptismo, quando dubitatur de baptizatione, dubitatur de salute hominis; Quo circa licitum est quandoque sub conditione baptizare, ne baptizandus sine spe salutis maneat: In casu vero nostro, si probabiliter dubitatur, an consecratio sit completa, nullum salutis periculum imminet, si non iteretur nec absolute, nec sub conditione. Sed nunquid illa materia est semper seruanda? Respondet Scotus negatiue, quia putresceret, sed sacerdos post cõionem in sua Missa põt illã materiã accipere, sub intentione conditionata tali: si istud est consecratum, recipio ut consecratum; si non, non, sed vt tale, de quo est incertum. Neque in hoc, vt inquit Scotus, potest esse periculum, quia sacerdos ieiunus est ante perceptionem vini ablutionis, etsi non est sanguis quod percipit, non tamen facit irreuerentiam corpori & sanguini, iam perceptis, nam post sanguinem iam perceptum in altari percipimus purum vinum. Sed aduerte, quod est probabilissima opinio, quod illa verba (Hic est calix sanguinis mei) sine sequentibus sit consecratio, & similiter hæc (Hoc est corpus meum) sine pręcedẽtibus non videtur, quod hæc in dubium reuocentur, sed absque dubio illa opinio teneri potest, & sic sumi illa materia, tanquam consecrata, vide hæc quomodo debent dici.

Septima Conclusio. De verbis substãtialibus formæ consecrationis

panis

panis in corpus Christi est certa Ecclesia Romana, quod sint ista: Hoc est corpus meum; cæterum de verbis consecrationis calicis præcisis, non est omnino certa, licet vero sciat cõtineri in his verbis Christi, quæ in canone Missæ ponũtur (Hic est calix sanguinis mei, noui & æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis, & pro multis effundetur in remissionem peccatorum.) Conclusio est Scoti, licet affirmet necessario esse præmittenda aliqua præcedentia verba, vt ea, quę consecrationem efficiunt in persona Christi intelligantur dicta vel esse, dicēda, ex vi verborum significentur.

Octaua conclusio. Forma consecrationis corporis & sanguinis solũ constat verbis a Christo prolatis, qui sacramentorũ auctor est, & sunt ea, quæ in canone ponũtur, licet ignoremus quę sint præcise verba consecrationis calicis, etsi certi simus in ijs, quæ Romana Ecclesia vtitur esse verba essentialia & sufficientia ad cõsecrandum; vnde sequitur, Christum Dñm nõ per gratiarum actionũ, nec per benedictionem cõsecrasse, sed propter verba a se prolata, quibus Ecclesia vtitur in cõficienda Eucharistia. Et quãuis cõcedamus, benedictionē a cõsecratione minime fuisse distinctũ, propter multos Sãctos asserentes Christũ benedictione sua panē in corpus, & vinũ in sanguinem consecrasse, non inde sequitur, illã benedictionē sine prædictis verbis cõsecrationis factã esse; nam sicut modo dicentes per consecrationē fieri Eucharistiam, non excludimus fieri per verba Christi, imò ipsa cõsecratio per verba Christi fit, quibus Ecclesia nũc vtitur: ita dicentes Christũ benedictione sua fecisse Eucharistiæ sacrum, nõ excludimus, illam benedictionē prædictis verbis esse factam. Dr autem cõsecratio benedictio, quia per eã sicut actum supremũ nobis Deus contulit beneficium; benedicere autē Dei est benefacere. Decipiuntur autē ij, qui cum Sanctos legerint, ab eisq; didicerint, Christum benedictione consecrasse, verba consecratoria, quibus Christus re ipsa hanc benedictionē effecit, excludunt; non vero sancti asserentes verba, quibus hæc benedictio & consecratio fit, è medio tollũt, sed potius verbis Christi factam esse affirmant, vt ex præcedentibus patet.

Nona cõclusio. De necessitate præcepti est, præsertim in Latina Ecclesia, vt in consecratione calicis oĩa verba illa, quibus Ecclesia vtitur, proferantur. Hæc cõclusio est communis omnium Doctorum sensus, quæ facile ostenditur esse vera ex cõsuetudine Ecclesiæ obseruata, quę consuetudo & traditio in re adeo graui vim præcepti habet. Conclusionē hanc tenet Scot. vbi sup.

ARTICVLVS IV.

An hæc oratio (Hoc est corpus meum) sit vera.

Pars negatiua probatur, quia pronomen Hoc, vel demonstrat substantiã panis, vel accidentia, & vtroq; modo est propositio falsa; aut demonstrat corpus Christi, & tunc est sensus, Corpus meum est corpus meum, & consequenter hæc oratio (Hoc est corpus meum) non est effectiua, nec conuersiua, sicut hæc (corpus meum est corpus meum) quia nulla oratio effectiua vel operatiua, quæ absque actione est ita vera atque cum ea, qualis est ista (Corpus meum est corpus meum) quæ nulla conuersione

facta

facta est vera; ergo pronomen Hoc, non demonstrat corpus Christi, aut si demonstrat, non est conuersiua illa oratio, quod cum veritate pugnat.

Secundo. Illud pronomen Hoc, nō habet pro quo demonstret, nisi pro instanti, pro quo profertur: Sed pro illo non est corpus Christi, quia non est ibi nisi finita prolatione huius adiectiui Meum; ergo tunc demonstrat panem vel accidentia, & tunc propositio est falsa, quia nec panis, nec accidentia sunt corpus Christi; sed oratio falsa non est conuersiua; igitur prædicta oratio non est vera, nec conuersiua.

Tertio. Prædicta oratio, vel propositio, non est vera nisi facta conuersione, & corpore Christi sub speciebus existente, quia ab eo, quòd res est, vel non est, oratio dicitur vera vel falsa; ergo non est conuersiua, vt vera, quia vt sic sequitur conuersionem. Et confirmatur: Hæc verba (Hoc est corpus meum) sua significatione efficiunt conuersionem panis in corpore Christi, sed causa effectiua præintelligitur effectui; ergo prædictorum verborum significatio conuersioni panis in corpus Christi præsupponitur, sed ante conuersionem hæc est falsa (Hoc est corpus meum) ergo simpliciter iudicandum est quod sit falsa.

De hac quæstione disputant Doctores in 4.d.8. Scotus q.3. Richar. art. 3. q.1. Durand. q.2. Gabr. q.3. D. Bonauent. art. 1. q.1. D. Thom. q.2. art. 3. & 3. p. q.78. art. 5. Alens. 4. p. quæst. 10. memb. 4. art. 2.

Sed circa id, quod demonstrat pronomē Hoc, est multiplex Doctorum sententia. Prima asserit demonstrare accidentia seu species panis, quia huiusmodi pronomen rem sensibilem significat, quæ est tēpore, quo fit designatio, & manet quando verborum significatio perficitur, at in hoc sacramento nihil est, quod in principio prolationis verborum sit, & maneat in fine, præter panis accidentia. Secūda sententia dicit, pronomen Hoc, designare corpus Christi prout est in se, & in propria specie, prout videtur Ocham sentire quolib. vlt. quæst. 2. & Maior. d. 8. q. vnic. in solut. 2. arg. dub. 4. qui asserit, posse pronomine Hoc, demonstrari corpus Christi prout in cœlo, intendendo quòd prolatis verbis incipiat esse sub hostia. Tertia affirmat, designare huiusmodi pronomen panem secundum suam substantiam vt sit sensus: Panis transit in corpus Christi, vel ex eo fit corpus Christi, quę sententia tribuitur Ocham in 4. d. 8. & D. Bonau. eadem dist. q. 2. Alij idem tenēt, sub alia ratione suam rationem explicantes, aiunt enim pronomen Hoc, designare panis substantiam non vt est in se, sed vt conuersa in corpus Christi in termino prolationis verborum. Quarta sententia tenet, pronomen illud designare corpus Christi prout est sub accidentibus panis in termino prolationis verborum; ita sentiunt Marsil. in 4. d. 6. art. 1. dub. 7. Gabr. lect. 48. & 52. super cano. Rich. d. 8. art. 3. q. 10. itaq; asserunt hi Doctores, non solum significare corpus Christi per accidentia, vtcumque sumptum, sed vere sub eis existens, alias enim non Catholice loquerentur. Vltima sententia asserit, illo pronomine formaliter, ac præcise primo designari, aliquid commune substantiæ panis, & corporis Christi secundum rationem, scilicet sub ratione contenti sub his accidentibus, vt sensus sit: Hoc, quod sub his acciden-

dentibus continetur, est corpus meũ; ita tenet D. Tho. & Scotus vbi supra, Durand. & Capreol. & multi alij.

Pro intelligentia huius quæstionis nota, hic tria esse discutiēda: Primum quo modo prædicta forma vera sit. Secundum, pro quo tempore, vel instanti significat. Tertium, quid demonstret pronomen Hoc. Circa primum vnum est certum, & alterum in dubium vertitur; certum est, illam propositionem pro quolibet instanti temporis, quo est, esse veram vel falsam, quia aut sic est, sicut per ipsum significatur, & est vera; aut non est sic, & est falsa. Vertitur autem in dubiũ, an prius natura quam conuersio fiat, sit vera vel falsa, vel intelligatur vera vel falsa, quia cum prædicta oratio sit conuersiua panis in corpus Christi, & ob id præcedat natura conuersionem sicut causa suum effectum, merito dubitatur, an in illo priori natura sit vera vel falsa. Scotus vbi supra, videtur asserere, eã esse neutram ad veritatem & falsitatem, sed explicabitur eius sententia.

Secundo obserua, quòd ad consignificationem temporis, pro quo propositio verificatur, omnes in hoc conuenire, quòd hæc locutio (Hoc est corpus meum) cõsignificat vltimum instans prolationis verborum, quia tunc solum est vera & nõ antea. Differentia tamen opinionũ in hoc consistit, quia alij arbitrantur hoc conuenire ex virtute sermonis; alij vero opinantur id non ex ea causa, sed ex institutione sacramentali prouenire, sed vt hæc res satis obscura facilius intelligatur, distinguendum censeo cum Caietano 3. p. q. 76. art. 6. De tempore seu instanti, in quo oratio significat; vel de tempore seu instanti, pro quo significat: hæc enim maxime inter se distant: aliud quippe est, inquit Caietanus, quando quid oratio consignificat, aliud vero quando per orationem consignificatum; quod patet in hac propositione: Petrus crucifixus est, quando illa oratio significat nunc est, cum profertur, sed quando consignificatum est tempus præteritum: itaque oratio illa nunc significat quãdo profertur, sed tempus per eam consignificatum est tempus præteritum, non enim mortem Petri in hoc tempore factam fuisse, sed in præterito, consignificat; significatio vero orationis, vt ait Caietanus, Scotus vbi supra, quæst. 2. art. 3. §. Aliter; ergo nõ est nisi oratio sit integra essentiali integritate, quoniam oratio non essentialiter integra, non est oratio, & consequenter non significat; at integra oratio non est nisi in termino prolationis, & vt verbis Scoti vtar, sic hoc probo, quod tamen redit in idem: Non habetur, inquit Scotus, conceptus omnium partium orationis ante instans, in quo intelligitur tota oratio prolata: at conceptus orationis nõ habetur sine conceptibus; ergo nec conceptus orationis habetur nisi in vltimo instanti integræ prolationis eius. Et confirmatur a simili, quia conceptus formatus per dictionem non habetur ante instans vltimum prolationis illius dictionis; ergo nec conceptus vt significatio orationis habetur, nisi in vltimo instanti prolationis ipsius, quia sicut partes dictionis se habent ad dictionem, ita partes orationis ad totam orationem; sicut igitur partes dictionis non significant conceptum simplicem, quem tota dictio significat, sic nec partes orationis significãt conceptum completum, quem tota oratio signi-

ſignificat;ergo ſicut conceptus dictionis non habetur niſi in vltimo inſtanti prolationis eius, ita nec conceptus orationis, niſi in vltimo inſtanti prolationis totius; & quia conſignificare præſupponit conſignificare, vt pote tanquam adiacens illi, ita oratio ſicut non ſignificat niſi in termino prolationis, ita nec conſignificat tempus niſi in termino prolationis totius orationis. Nec videtur hoc ſolum eſſe verum de tota oratione, ſed etiam de partibus, vt integrant totam orationem. De copula quidem bifariam declaratur: Primo ex eo, quod ſignificat ly eſt, compoſitionem ſubiecti cum prædicato, quæ ſine externis intelligi non poteſt, quia compoſitio nec eſt, nec intelligi poreſt prior ijs, quæ componuntur, effectus enim intelligeretur vt prior ſua cauſa. Secundo, quia in hac propoſitione: Lignum eſt album, non ſignificat ly eſt, compoſitionem ligni cum albo, quouſque prædicatum exprimatur, nam ſi oratio ſiſtat hic: Lignum eſt, non ſignificatur compoſitio, vel vnio ligni cum albo; ſignificat ergo ly eſt, ipſam compoſitionem, non tunc, cum profertur, ſed quando coniungit prædicatum cum ſubiecto, quod nihil aliud eſt dicere, niſi cum oratio eſt integra; & quia prius non ſignificat, quam conſignificet, ideo ly eſt, ſicut non ſignificat cõpoſitionem prædicati cum ſubiecto ante integritatem orationis, ita nec conſignificat tunc quando profertur, ſed tunc quando integratur oratio. De ſubiecto etiam propoſitionis patet, quia talia ſunt ſubiecta, qualia præmittuntur ab eorum prędicatis, ac ob id ante prædicata non habent ſuppoſitionem ſuam, nam ſi formatur propoſitio de tertio adiacente, nullus intellectus habetur ſubiecti, quam copula determinationis: ſed variabitur iuxta variationem prędicati, quod clare patebit formatis his duabus propoſitionibus: Homo eſt albus, & Homo eſt ſpecies, clare enim patet & ſubiectum & copulam prędicatum expectare, ita quòd varietas prædicati varietatem inducit & in tota oratione, & in ſubiecto, & in copula. Similiter oratio iſta: Hoc eſt corpus meũ, ly Hoc, non demonſtrat tunc, quãdo profertur, nec demonſtrat per ly eſt, ſignificat autem, conſignificat, quando profertur, compoſitionem ſeu coniunctionem inter ly Hoc, & corpus Chriſti, quia tunc eſſet falſa propoſitio, non tamẽ eſſet falſa, ſi quis ſubiungendo non apponeret, Corpus meũ, ſed ly panis, vel pronomen Ego, ſignum eſt euidentiſſimum, copulam Eſt, non conſignificare, nec conſignificare extremorum compoſitionem cum profertur, ſed pro inſtanti completæ prolationis totius orationis; loquendo ergo de quando oratio, ſeu verbalis copula ſignificat, ſeu conſignificat, ſentiendum eſt, quod tunc primo ſignificat aut conſignificat, cũ primo oratio integratur, & non ex intentione proferentis, ſed ex vi ipſius orationis. Vnde ſicut ſupra declarauimus, duplex quando in oratione attendi poreſt: alterum quo ſignificat oratio, alterum vero pro quo ſignificat. Primum, ſe tenet ex parte orationis ſignificãtis veluti eius menſura & ſuæ ſignificationis. Secundum vero ex parte rei ſignificatæ, veluti eius mẽſura. Hoc patet in hac propoſitione; Iſaac fuit pater Iacob, quãdo ſignificationis huius propoſitionis eſt nũc, cum profertur integre, vel prolata eſt, quando vero rei ſignificatæ eſt

tempus

tempus præteritum. En quomodo hæc duo quando possunt ab inuicem distare, & licet multoties in vnum coincidere possint, ita vt idem quando sit quando oratio significat, & cõsignificat, & quando consignificatum consignificatur esse, sic accidit in proposito in hac oratione (Hoc est corpus meum) quæ cum sit conuersiua panis in corpus Christi in instanti, significat cõuersionem pro vltimo instanti suæ prolationis, quod simul est quando & tempus seu instans rei significatæ; itaque instans rei significatæ per hæc verba (Hoc est corpus meum) est instans vltimum prolationis illius integræ orationis, & quia in eodem instanti oratio illa est integrata, ideo quando significationis huius orationis, & quando rei significatæ coincidunt in vnum & idem quando; cæterum sicut orationes differunt inter se quoad res significatas, ita etiam differunt quoad quando seu tempora consignificata, nam aliquæ significant vel consignificant tempus præteritum, vt Adam fuit; aliæ futurum, vt Antichristus erit; aliæ præsens, vt cœlum mouetur; vnde licet verum sit, quòd quando significationis propositionis sit instans completæ prolationis, non tamen pro illo concipitur res consignificata, sed pro illo, pro quo extrema denotantur vniri, siue in re, siue in intellectu, vt optime ait Scotus vbi supra, conclusione secunda. Quocirca quando rei significatæ interdum est præteritum, interdum futurum, interdum præsens, interdum vero instans; quando ergo verbum si est temporis præsentis consignificat instans, significat instans completæ orationis, quia pro eo intelligitur vnio, & conceptus extremorum & totius orationis, ac significata omnium partium eius, quia vnio illa sine compositis intelligi non potest.

Sed obijcies: Significatum totius orationis consistit in significatione partium: sed partes significant quãdo proferuntur; ergo ante instans vltimum prolationis est significatio & conceptus eius. Respóndeo negando consequentiam, immo ex antecedenti sequitur, quòd conceptus & significatio totius orationis non habeatur nisi tota oratione completa, quia nec partium conceptus habetur nisi dictionibus ipsis prolatis; sicut igitur conceptus simplex dictionis non habetur nisi in vltimo prolationis eius, ita nec conceptus totius orationis nisi ipsa tota completa. Præterea aliud est loqui de conceptibus dictionum, quæ partes sunt orationis secundum se, aliud vero de eisdem prout sunt partes & causant totius orationis conceptum. Primo modo partes significant cum proferuntur, sed non secundo, nisi pro instanti vltimo prolationis.

Tertio obserua ex Scoto vbi supra, §. propter hoc dico, quod significatio compositionis saltem est prius natura eius veritate, præsertim quando significatio est veritatis propositionis causa, tunc enim veritas sequitur significationem sicut effectus suam causam. Probatur, quia significatio propositionis significantis existentiam rei non pendent ab existentia rei significatæ, bene tamen veritas. Vtrumq; autem probatur, quia propositio ex vi suę impositionis significat, siue ita sit, siue nõ sit, q͂ per illã significatur: vnde oritur sc͂d͂m Dialecticos eandẽ propositionẽ posse esse verã & falsam successiuè, at veritas

significat; ergo sicut conceptus dictionis non habetur nisi in vltimo instanti prolationis eius, ita nec conceptus orationis, nisi in vltimo instanti prolationis totius; & quia consignificare præsupponit consignificare, vt pote tanquam adiacens illi, ita oratio sicut non significat nisi in termino prolationis, ita nec consignificat tempus nisi in termino prolationis totius orationis. Nec videtur hoc solum esse verum de tota oratione, sed etiam de partibus, vt integrant totam orationem. De copula quidem bifariam declaratur: Primo ex eo, quod significat ly est, compositionem subiecti cum prædicato, quæ sine externis intelligi non potest, quia compositio nec est, nec intelligi potest prior ijs, quæ componuntur, effectus enim intelligeretur vt prior sua causa. Secundo, quia in hac propositione: Lignum est album, non significat ly est, compositionem ligni cum albo, quousque prædicatum exprimatur, nam si oratio sistat hic: Lignum est, non significatur compositio, vel vnio ligni cum albo; significat ergo ly est, ipsam compositionem, non tunc, cum profertur, sed quando coniungit prædicatum cum subiecto, quod nihil aliud est dicere, nisi cum oratio est integra; & quia prius non significat, quam consignificet, ideo ly est, sicut non significat cõpositionem prædicati cum subiecto ante integritatem orationis, ita nec consignificat tunc quando profertur, sed tunc quando integratur oratio. De subiecto etiam propositionis patet, quia talia sunt subiecta, qualia præmittuntur ab eorum prędicatis, ac ob id ante prædicata non habent suppositionem suam, nam si formatur propositio de tertio adiacente, nullus intellectus habetur subiecti, quam copula determinationis: sed variabitur iuxta variationem prędicati, quod clare patebit formatis his duabus propositionibus: Homo est albus, & Homo est species, clare enim patet & subiectum & copulam prędicatum expectare, ita quòd varietas prædicati varietatem inducit & in tota oratione, & in subiecto, & in copula. Similiter oratio ista: Hoc est corpus meũ, ly Hoc, non demonstrat tunc, quãdo profertur, nec demonstrat per ly est, significat autem, consignificat, quando profertur, compositionem seu coniunctionem inter ly Hoc, & corpus Christi, quia tunc esset falsa propositio, non tamẽ esset falsa, si quis subiungendo non apponeret, Corpus meũ, sed ly panis, vel pronomen Ego, signum est euidentissimum, copulam Est, non consignificare, nec consignificare extremorum compositionem cum profertur, sed pro instanti completæ prolationis totius orationis; loquendo ergo de quando oratio, seu verbalis copula significat, seu consignificat, sentiendum est, quod tunc primo significat aut consignificat, cũ primo oratio integratur, & non ex intentione proferentis, sed ex vi ipsius orationis. Vnde sicut supra declarauimus, duplex quando in oratione attendi potest: alterum quo significat oratio, alterum vero pro quo significat. Primum, se tenet ex parte orationis significãtis veluti eius mensura & suæ significationis. Secundum vero ex parte rei significatæ, veluti eius mẽsura. Hoc patet in hac propositione; Isaac fuit pater Iacob, quãdo significationis huius propositionis est nũc, cum profertur integre, vel prolata est, quando vero rei significatæ est

tempus

tempus præteritum. En quomodo hæc duo quando possunt ab inuicem distare, & licet multoties in vnum coincidere possint, ita vt idem quando sit quando oratio significat, & cōsignificat, & quando consignificatum consignificatur esse, sic accidit in proposito in hac oratione (Hoc est corpus meum) quæ cum sit conuersiua panis in corpus Christi in instanti, significat cōuersionem pro vltimo instanti suæ prolationis, quod simul est quando & tempus seu instans rei significatæ; itaque instans rei significatæ per hæc verba (Hoc est corpus meum) est instans vltimum prolationis illius integræ orationis, & quia in eodem instanti oratio illa est integrata, ideo quando significationis huius orationis, & quando rei significatæ coincidunt in vnum & idem quando; cæterum sicut orationes differunt inter se quoad res significatas, ita etiam differunt quoad quando seu tempora consignificata, nam aliquæ significant vel consignificant tempus præteritum, vt Adam fuit; aliæ futurum, vt Antichristus erit; aliæ pręsens, vt cœlum mouetur; vnde licet verum sit, quòd quando significationis propositionis sit instans completæ prolationis, non tamen pro illo concipitur res consignificata, sed pro illo, pro quo extrema denotantur vniri, siue in re, siue in intellectu, vt optime ait Scotus vbi supra, conclusione secunda. Quocirca quando rei significatæ interdum est præteritum, interdum futurum, interdum præsens, interdum vero instans; quando ergo verbum si est temporis præsentis consignificat instans, significat instans completæ orationis, quia pro eo intelligitur vnio, & conceptus extremorum & totius orationis, ac significata omnium partium eius, quia vnio illa sine compositis intelligi non potest.

Sed obijcies: Significatum totius orationis consistit in significatione partium: sed partes significant quādo proferuntur; ergo ante instans vltimum prolationis est significatio & conceptus eius. Respondeo negando consequentiam, immo ex antecedenti sequitur, quòd conceptus & significatio totius orationis non habeatur nisi tota oratione completa, quia nec partium conceptus habetur nisi dictionibus ipsis prolatis; sicut igitur conceptus simplex dictionis non habetur nisi in vltimo prolationis eius, ita nec conceptus totius orationis nisi ipsa tota completa. Præterea aliud est loqui de conceptibus dictionum, quæ partes sunt orationis secundum se, aliud vero de eisdem prout sunt partes & causant totius orationis conceptum. Primo modo partes significant cum proferuntur, sed non secundo, nisi pro instanti vltimo prolationis.

Tertio obserua ex Scoto vbi supra, §. propter hoc dico, quod significatio compositionis saltem est prius natura eius veritate, pręsertim quando significatio est veritatis propositionis causa, tunc enim veritas sequitur significationem sicut effectus suam causam. Probatur, quia significatio propositionis significantis existentiam rei non pendent ab existentia rei significatæ, bene tamen veritas. Vtrumq; autem probatur, quia propositio ex vi suę impositionis significat, siue ita sit, siue nō sit, ꝙ per illā significatur: vnde oritur sc̄dm Dialecticos eandē propositionē posse esse verā & falsam successiuè, at

veritas

veritas non competit propositioni ex vi solius impositionis, sed requiritur præter ea conformitas cum re significata. Ex his sequitur primo, posse propositionem vt significantem, prius natura intelligi, quam res significata existat, quia tam impositio, quã significatio est independens ab illa re, & fieri potest, vt res ipsa dependeat in aliquo genere causæ a propositione significatæ. Secundo sequitur, posse propositionem prius natura significare, quam vera vel falsa esse intelligatur; tum quia est magis independens in significando, immo eius significatio a veritate eius non dependet; tum quia comparatur ad veritatem vt substantia, quo ad propriam passionem, quod præintelligitur ordine naturæ ipsi passioni, vnde significatio comparatur ad rem, abstrahendo a conformitate, vel deformitate. His ita constitutis, sit

Conclusio prima. Pronomen Hoc, in hac forma consecrationis panis (Hoc est corpus meum) non demonstrat substantiam panis, nec accidentia eius. Probatur prior huius conclusionis pars primo, quia demonstrato pane, hæc propositio est falsa, & incongrua; falsa quidem, quia nec panis, nec substantia panis est corpus Christi; incongrua vero, quia de re determinata & masculini generis nõ dicitur bene (Hoc est corpus meum) sed (Hic est corpus) significato etiam Petro, hęc est incongrua locutio (Hoc est Doctor) ergo similiter significato pane, dicitur incõgrue: Hic est corpus.

Dices forsan, propositionem illam esse sic explicandam: Hoc scilicet panis transit in corpus Christi, sicq; non esse falsam prædictam propositionẽ, vt dicebamus. Respondeo primo, sic non euitari incongruitatem. Secundo dico, huiusmodi expositionem verbi, est, quo semel admisso, nulla est vis in huiusmodi verbis ad probandam realem corporis Christi præsentiam sub speciebus, ex quibus tamen maxime ad id sumitur argumentum, & ex ipsis semper Ecclesia existentiam corporis Christi sub speciebus collegit. Secunda eiusdem conclusionis pars eisdem rationibus, quibus præcedens, probari potest; falsum enim est, accidentia illa esse corpus Christi, & fieri corpus Christi, vt ex se patet. Ex his colligitur, primam, & secundam opinionem in principio quæstionis positas, falsas esse.

Secunda cõclusio. Pronomen Hoc non demonstrat substantiam panis, vt cõuersam, nec corpus Christi absolute, nec prout est sub accidentibus panis. Prima huius conclusionis pars probatur, quia in instanti conuersionis non est panis substantia, & panis vt conuersus nihil aliud est, nisi corpus Christi. Secunda pars probatur primo, quia propositio esset identica, esset enim sensus: Corpus Christi est corpus Christi. Secundo, quia per formam cõseruationis fit, quod per eam significatur: at per hanc formam, Hoc est corpus meum, non fit, quòd corpus Christi sit corpus Christi, sed quòd sit sub speciebus in antecedenti conuersionis panis in ipsum. conuersionis

Tertia conclusio. Pronomen Hoc, in prædicta consecrationis forma demonstrat singulare entis, & non per se singulare magis vniuersale quam ens, id est, hoc ens. Ad huius conclusionis intelligentiam supponendum est, in singularibus esse ordinem secũdum ordinem vniuersalium, prius enim quodcumque vniuersale potest

in-

intelligi descendere in proprium singulare, quam contrahatur per differentiam aliquam ad aliquid inferius, tanquam ad speciem, vt sic habeamus ordinem istorum singularium: Hoc ens, hæc substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, Petrus. Hoc probatur ex Aristotele primo suæ Physicę, vbi ait, quòd prius videmus a remotis corpus, quam animal, & animal quam hominem, quòd non debet intelligi de vbi, sed de singulari vniuersalioris, quia non videmus vniuersalia, quæ solo intellectu conspiciuntur, sed singularia. Iam probatur vero, quia satis rationabiliter quæritur de multis quid est hoc? in quæstione vero vnum supponitur, & aliud quæritur, quia non potest idem supponi & queri; igitur per ly hoc, non supponitur hoc lignum, hic lapis, vel hic panis, quia illud quæritur, nam responso dato, quòd sit lignum, aut lapis, quietatur animus quærens de illo singulari; de illo ergo supponitur tantum vt est singulare entis, id est, quòd sit hoc ens singulare, & quæritur de eo aliquid speciale sub ente, & quodcumque speciale conueniens est ad responsionem; nam si mihi interroganti, quid est hoc, quod in manu tenes? responderis esse lapidem, aut aurum, responsio est conueniens ad quietandum intellectum in specie de re, quam manu tenes. Probatio hæc fundamentum habet in illa interrogatione filiorum Israel de manna dicentium: Manhu, id est, quid est hoc? præsupponebant enim esse aliquod ens singulare, & inquirebant de ratione eius speciali. Habet etiam fundamentũ in quotidianis interrogationibus, nunquam enim interrogatio fit de aliquo, nisi supponendo pro hoc præcise singulare entis, non enim inquirimus visa re, cuius rationẽ specialem ignoramus, quid est hoc corpus? num quid est hæc substantia? sed absolute, quid est hoc singulare entis? atque interrogatio illa, & pronomen Hoc semper singulare entis supponunt, & inquirunt rationem specialiorem, licet enim hoc demõstrat indiuiduum & singulare entis.

Sed obijcit Caietanus 3. par. q. 18. artic. 5. quod demonstratio in forma debet esse certissima: at si ly hoc, demonstraret indiuiduum entis, demõstratio remaneret ambigua, immo, inquit, magis appareret falsa quam vera, quia ly hoc ens potest demonstrare tam accidens quam substantiã, cum vtrumque sit hoc ens, & magis appareret demonstrari accidens, cum fiat ad sensum, quam substantia. Per hanc rationem Caietanus tenet fieri demonstrationem per ly hoc, de substantia ita ꝙ ly hoc, substantiam demonstrat. Sed Caietano respondeo, quòd non minus certa est demõstratio de indiuiduo entis, quam substantiæ, tum quia interrogatio est de re singulari ad sensum exposita, tum etiam quia licet accidens sit ens, nunquam fit de eo interrogatio absolute per ly hoc, sed de indiuiduo entis, quod est substantia; cum enim de re aliqua inquiro absolute quid est hoc? non inquiro qualitatem eius, sed naturam & speciem; & si naturam accidentis inquiro per communiter quid est hoc accidens? & raro, aut nũquam in communi sermone fit interrogatio ad sensum de natura accidentis, quia sensus de eo satis certificatur; vel si fit, non fit interrogatio, nisi de singulari coloris, quod colorem esse supponit, & quæritur de specie eius. Vnde

deci-

decipitur Caietanus asserendo, cum sit demonstratio communiter, per ly hoc, posse intelligi de rigore sermonis de accidente, vel interrogationem esse communem ad substantiam & accidens, cum huiusmodi interrogatio nunquam fiat de accidente, sed de ente accidentibus subiecto. Cum filij Israel inquirerent in deserto de pane cœlesti, quem Deus ipsis de cœlo præstabat, quid est hoc? non de accidente quærebant, sed de ente illo singulari. Vnde certa est demonstratio per ly hoc, demonstrando singulare entis, sicut demonstrando subiectum. Præterea Caietanus contra sanctum Doctorem per ly hoc, tenet, non demonstrari indiuiduum substantiæ, cum S. Thom. dixit, demonstrari contentum sub accidentibus, quod sub ratione contenti videtur quid communius indiuiduo substantiæ; id quidem asserit, quia tenet eandem substantiam panis in termino conuersionis esse corpus Christi, quod a veritate & Philosophia alienum esse nemo dubitare potest. Scotus vero intendendo ad naturam interrogationis factam per ly hoc, in hac forma (Hoc est corpus meum) dixit fieri demonstrationem de singulari entis. Tandem quia licet ly hoc, in hac forma (Hoc est corpus meum) non supponat per se loquendo nisi singulare entis, illud tamen intelligitur pro singulari alicuius inferioris, & singulariter pro singulari quod est corpus Christi, quia in instanti vltimo prolationis verborum non est ibi pro quo faciat demonstrationem pro aliquo singulari, nisi in hoc, quod est corpus Christi, quia eius significatio, sicut & totius orationis, est in vltimo prolationis instanti. Quocirca tollitur omnis æquiuocatio, quæ ex demonstratione singularis entis videri poterat, si aliqua esset ibi possibilis.

Quarta cōclusio. Quamuis ly hoc, non supponat in dicta forma nisi singulare entis, & intelligatur de singulari, quod est corpus Christi, vt paulo ante dicebamus, nō propter hoc erit sensus; Corpus meum est corpus meum, quia substantia harum: Hoc est corpus meum, &, Corpus meum est corpus meum, nō faciunt eundem conceptum, nam ly hoc, facit conceptum vagum & indifferentem; de quo intellectus potest esse certus & indubius de conceptu, quem facit, Corpus meum, at non potest idem conceptus certus ac dubius esse.

Sed obijcies: Subiecta prædictarū propositionum supponunt pro eodē; ergo eundem sensum efficiunt, cum & prædicata sint eadem: at quando subiectum & prædicatum supponūt pro eodem, & idem significant, semper faciunt eundem sensum. Respondeo, quòd subiecta supponere pro eodem, potest bifariam intelligi: Primo, quod supponant pro eodem sub eadem ratione & conceptu; vel sub alio & alio. Quando supponunt pro eodem primo modo, faciunt eundem sensum, non vero si secundo modo supponunt: at in proposito ly hoc, in prima propositione licet supponat pro corpore Christi, non tamen sub illa ratione, qua corpus Christi, sed communiter vage prout huius singularis entis rationem habet. Secundo vero Corpus meum &c. supponit determinate pro corpore Christi. Præterea si esset idem sensus earum, conuertētes etiam eundem sensum facerent: sed hoc est falsum, nam prima propositio conuertitur in hanc: Corpus

pus meum est hoc; Secunda vero sic: Corpus meum est corpus meum: at harum sensus non est idem, vt de se patet; ergo neque primarum. Ex his infertur, quod ista oratio (Hoc est corpus meum) est vera pro vltimo instanti prolationis verborum, quia & demonstratio, quam facit ly hoc, & totus orationis sensus, est pro illo instanti, in quo fit conuersio panis in corpus Christi, pro quo est verum dicere: Hoc ens est corpus meũ, demonstrando singulare entis sub accidentibus, quod tunc non est nisi corpus Christi. Infertur etiam, quòd hæc propositio (Hoc est corpus meũ) potest esse conuersiua, sicut re vera est, non tamen ista (corpus meum est corpus meum) quia illa denotat dici de singulari communionis, scilicet de hoc ente, quod est prædicatum: at propositio denotans de hoc ente aliquid dici, primo potest esse effectiua, sicut & ista, quæ denotaret de lapide (Hoc est ens) potest esse conuersiua ligni in lapidem, per ipsam accipientem suum esse primum, illa vero minime potest esse conuersiua, quia denotat dici de se ipsa in speciali; idem autem non potest in se ipsum conuerti.

Quinta conclusio. Hæc propositio (Hoc est corpus meum) est conuersiua panis in corpus Christi, non vt vera, sed vt talis sequitur conuersionem & existentiam corporis Christi sub speciebus panis, ita quòd prius naturaliter est conuersiua quam vera. Probatur, quia illa oratio est conuersiua, quatenus est signum sensibile institutum a Deo vt instrumentum ad efficiendam conuersionem & cõsecrationem in vltimo instanti prolationis eius, sed prius natura est tale signum, quam sit vera; igitur prius natura est conuersiua, quam sit vera. Maior est vera ex ratione sacramenti; Minor ostenditur, quia significatio propositionis, vt notab. 2. ostendimus, est prius natura veritate eius, præsertim quando significatio est veritatis propositionis causa; ergo cum illa propositio sit causa suæ veritatis, ratione suæ significationis erit prius natura causa, & conuersiua, quam vera. Præterea esse fundamentum est prius natura sua relatione accidentali, sed propositio, vel conceptus est fundamentum veritatis, quæ est relatio accidentalis, quia potest esse, & non esse, sicut potest esse conformis, & difformis rei: Socrate enim sedente, vera est oratio, qua dicunt Socratem sedere; ergo prius naturaliter est cõceptus orationis, vt in se talis quam verus, & similiter tota oratio est prior sua veritate, quia quod est prius priore, est prius posteriore: sed oratio est prior conceptu eius, & conceptus est prior sua veritate; ergo oratio est etiã prior sua veritate. Prioritas autem conceptus ad suam veritatem aperte patet in addiscente, prius enim aliqua conclusio non demonstrata concipitur a discipulo, & totus eius conceptus habetur, ab eo, quamuis veritatẽ intelligat, quia habito eius conceptu per applicationem demonstrationis concipitur vt vera. Vnde Scotus vbi supra sic ait: Posset hic alter distingui, scilicet, ꝙ in vltimo instanti prolationis; Primo secundum ordinem naturę est conceptus propositionis, vt neuter scilicet neque verus, neque falsus. Secundo ad illum sequitur operatio diuina causans illud, quod omnino designat. Tertio sequitur veritas huius conceptus; & sic non tan-

tantum oratio vt vocaliter & continuo prolata, est prior veritate, sed etiam vt habens suum conceptum proprium, licet non vt verum. Ex quibus manifeste habet Scotus, non solum conceptum esse priorem sua veritate, sed multo magis ipsam orationem, quæ non est oratio sacramentalis vt vera, sed vt tale signum sensibile præcedens naturaliter suam veritatem, sicut causa suum effectum; non ergo illa oratio efficit præsentiam Christi, quia vera est, sed vt vera sit, & consequenter licet prius significet, quam efficiat, non tamen prius natura est vera, efficit enim rem, quam significat, & ex effectu resultat conformitas in ipsa ad rem significatã. Caietanus dicit, prædictam orationem esse prius veram practice, prius, inquam, natura, quam sit præsentia corporis Christi sub speciebus, quia eam efficit; asserit tamen esse posterius natura verã speculatiue, quia hæc veritas præsupponit rem esse, ab eo enim quòd res est, vel non est, dicitur oratio vera vel falsa: veritas vero practica est prior ipsa re. Vnde Scotus in prolog. ait, cognitionem practicam esse naturaliter priorem praxi, & praxim consequenter esse naturaliter posteriorem, quia cognitio practica est causa praxis, vel eius regula, cui tanquam priori debet conformari, vt recta sit, sic enim forma consecrationis est vera practice prius natura, quam sit præsentia corporis Christi sub speciebus, & tamen vera speculatiue posterius natura.

Sexta conclusio. Eodem modo dicendum est de intellectu formæ consecrationis super vinum, vt dictum est de forma consecrationis panis: quòd autem ibi ponitur calix, hoc ideo est, quia consecratus sanguis est in ratione potus, & liquor non habet rationẽ potus, nisi vt in vase, nihil autem tale ponitur in consecratione corporis, quia corpus conficitur vt cibus, quia est solidus & rationem solidi habet, licet non sit in vase.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum patet, quòd ly hoc, demonstrat singulare entis, nõ panem, nec accidentia, quia demonstrat pro instanti completæ orationis; & hoc vel ex virtute sermonis, vt diximus in propositionibus, quarum veritas in instanti fit, vel ex intentione proferentis secundum aliam viam & modum dicendi, nec ista est eadem illi, Corpus meum est corpus meum, sed vt supra diximus conclusione quarta; & patet, quia ista propositio potest esse conuersiua: Hoc est ignis, non enim ignis est ignis, quia agens, quod facit hoc ens esse ignem, aliquam conuersionem facit, non tamen eam facit, cum de igne facit ignem, immo est contradictio, quòd agens faciat ignem esse ignem.

Ad secundum dico, quòd sit demonstratio per pronomen Hoc, pro vltimo instanti prolationis verborum, vt ex supra dictis patet.

Ad tertium patet ex quarta & quinta conclusione pro quo instanti sit vera illa propositio, & Logice, & Theologice.

AR-

ARTICVLVS V.

An plures ſacramentales formæ a miniſtris debitè prolatæ poſſint ſimul vel ſucceſſiuè conſecrationem eiuſdem materiæ efficere.

QVæſtio communis eſt omnibus ſacramentis,& de Baptiſmo in ſpecie eam tractat Scotus in 4. diſt. 6. quæſt.2.D.Thom.3.p.quæſt.72. ar.3. eam mouet. De ſacramento Euchariſtiæ ineſt difficultas communis, cum cæteris, an plures ſacerdotes poſſint eandem hoſtiam conſecrare; & alia ſpecialis ex quadam Eccleſiæ conſuetudine orta, ſolebat enim Cardinalis ſimul cum Papa celebrare, quod nũc faciunt ſacerdotes nouiter ordinati cum Epiſcopo ordinãte; omnes enim ſimul verba conſecrationis proferunt ſuper eandem numero hoſtiam; ſed videtur, quòd id minime fieri poſſit, quia idem effectus non poteſt eſſe a duabus cauſis totalibus, & vnus con. ſecrans & proferens verba eſt cauſa totalis conſecrando cauſalitate miniſtro competente; ergo non poteſt eadem hoſtia a pluribus ſacerdotibus conſecrari in eodem ordine cauſantibus. Conſequentia eſt nota; Antecedens probatur, tum quia nihil cauſat, quo non exiſtente nihil minus producitur effectus, tum etiam quia effectus habet eſſe a cauſa, qua non exiſtente nihil minus eſſet, quia altera cauſa totali ſublata effectus eſſet ſub alia cauſa totali.

Secundo. Si agens, & forma, qua agit, ſunt aliud & aliud, ſimiliter forma inducta erit alia & alia: ſed in propoſito eſt aliud & aliud agens, alia & alia forma, qua agit, quia aliud & aliud conſecrans, & alia & alia numero conſecrationis forma; ergo ſimiliter alia & alia actio: ſed cuilibet actioni correſpondet ſua paſſio; ergo erunt ibi plura ſacramenta effecta, cum tamen vnica ſit hoſtia, & applicando ad Baptiſmum, erunt plures baptizationes, ſi plures baptizarent eadem, & conſequenter plures Baptiſmi.

Tertio, & quaſi redit in idem cum primo, quia in eo caſu vel vterque illorum conſecraret, vel alter tantum, vel neuter: non primum, quia non poſſunt eiuſdem effectus eſſe plures cauſæ totales; non ſecundum, quia nõ eſt maior ratio de vno quam de altero; ergo tertium,& conſequenter repugnabit, eandem hoſtiam a pluribus conſecrari, vel eundem Baptiſmum a pluribus dari.

Pro intelligentia huius quæſtionis notandum erit,& pro illa, quam mouet Scot.in 4.d.6.q.2.ſcilicet an plures poſſint eundem hominem baptizare, quia ex eius ſolutione manifeſte patebit præſentis quæſtionis ſolutio; ad cuius intelligentiam aduerte ex eodem Scoto, ꝙ plures baptizare eundem poteſt bifariam intelligi: Primo, ita vt vterque totum faciat, ſcilicet vt abluat & verba proferat cum debita intẽtione. Secundo, ita vt vnus abluat, & alius verba proferat. Idem poteſt intelligi de pluribus eandem hoſtiam conſecrantibus, ſaltem quoad verborum prolationem, ſ. quod vnus partem formæ, alius vero aliam proferat ſupra eandem hoſtiam; vel vnus habeat intentionem cõſecrandi per verba ab alio prolata, & alius ea proferat ſine intentione conſecrandi; vel ambo ſimul ſuper eandem materiam totam formam,& totaliter proferant.

Secundo obserua, eundem effectũ non posse a duabus causis totalibus in suo ordine produci, vt primum argumentum ad partem negatiuam quæstionis positum satis probat, nam si totaliter hic ignis ab igne C. causatur, quomodo potest totaliter ab igne C. produci, nisi dixeris idem bis totaliter produci posse, quod & rei naturæ & rationi repugnat; quia tantum res acciperet esse simpliciter postquam est, & illud præhaberetur, ac simul esset, & non esset: esset quidẽ, quia per sui productionem accipit esse: non esset autem, quia produceretur, cuius productionis termini sunt non esse, & esse, & consequenter de non esse ad esse procederet. Præterea si idem a duabus totalibus causis eiusdem ordinis produci posset, dependeret totaliter a duabus causis totalibus, quod implicare sic ostendo; nam si A. totaliter dependet a B. & C. ergo sublato B. tolleretur de medio A. & ex alia parte remaneret, quia dependet totaliter a C. ergo maneret, & non maneret, quæ contradictionem inuoluunt. Vnde colligitur veritas nostræ propositionis, quod idem effectus non potest esse a duabus causis totalibus cum vera sua causalitate attingentibus: sed cum ex præcedentibus sacramentum non habeat veram efficientiam physicam respectu gratiæ, sed a Deo immediate producatur adhibito sacramento, non sequitur incõueniens illarum, quod idem sit efficienter a duabus causis totalibus; vnde cum dicitur, quòd idem effectus non possit esse a duabus causis totalibus, intelligitur a duabus causis vere sua actiuitate effectum attingentibus.

Tertio aduerte, quòd circa ablutionem factam a duobus circa vnum suscipientem Baptismum; an sit vna totalis ex vtraque tanquam ex parte composita, vel sint duæ ablutiones totales, est duplex sententia: Prima Scoti vbi supra, asserentis, esse vnam totalem ex duabus partialibus conflatam, nam vel illa ablutio fit contingendo, & tunc ambo mouent corpus immersi vno motu causato a virtute motiua amborum, & quamuis alter posset motum causare, tamen quia simul mouent, neuter sua virtute, qua posset vti, vtitur; sicut apparet quando duo portant vnum pondus, quod alter solus posset portare, ambo sunt vna causa totalis illius ponderis: Sic enim in proposito duo abluentes vnum per immersionem, sunt vna causa totalis illius ablutionis; si enim ablutio fiat perfundendo, vel aspergendo, licet vterque madefaciat aqua perfusa, vel aspersa, neuter tamẽ madefacit tota illa madefactione, quæ est per aspersionem amborum: & sic tota illa madefactio non est in quolibet totaliter, sed partialiter a singulis, & totaliter ab vtroque. Ex quo non sequitur, eundem effectum esse a duabus causis totalibus. Secunda opinio asserit, esse duas ablutiones totales respectu baptizati.

Sed vt hæ sententiæ in cõcordiam redigantur, aduertendum est, vel certe distinguendum; nam vel comparantur illæ duæ ablutiones in ordine ad madefactionem corporis per ablutionem causatam, vel in ordine ad Baptismum: Si primo modo considerentur, censet Scotus esse partiales, & vnam causatam integrate; & idem sentit secunda sententia. Si vero altero modo considerentur vtraque est totalis, saltem quoad efficientiã ad baptizantem requisitã, nam quælibet

ablutio

ablutio esset sufficiens ad baptizandum puerum, saltem per infusionẽ, vel aspersionem factam; nec id negat Scotus, sed respectu madefactionis corporis negat, vtrumq; abluentẽ esse causam totalem totius madefactionis, sed cum hoc stat quãlibet esse ad baptizandum sufficientem, quantum ex parte ablutionis est necessaria: itaque ipsa facta cum debita forma, verum esset Baptisma. Et quantum ad hoc, non dubito quin altera earum esset superflua, sicut de forma integra ab vtroque prolata necessarium est dicere, alterius prolationem superfluere; sed quæ illarum superflua sit, est (inquit) difficile assignare, sed in conclusionibus de hac re erit sermo.

Conclusio prima. Si vnus abluat, & alter verba proferat; vel si vnus totaliter abluat, & alius mediam formam proferat, & alius alteram; vel si vnus abluat & proferat verba sine intentione requisita ad baptizandum, & alter eam habeat, in his casibus, non confertur verum Baptisma; sed idem sentiendum est de Eucharistia & alijs sacramentis, eodem modo collatis. Ratio a priori sumi potest nõ aliunde, quã ex Christi institutione, quia sicut vnus est, qui voluit sua sacramenta ab vno ministro confici, & non a duobus ad ipsum concurrentibus, modis prædictis. Præterea sicut vnus est effectus per sacramentum collatus, ita voluit vnum esse sacramenti ministrum. Item si vnus abluat, & alter dicat verba, mentitur verba proferens, cum dicit: Ego te baptizo, siquidem suscipientem non abluit, quem baptizare intendit; quocirca materia & forma ab eodem ministro sunt adhibenda, & non a pluribus. Sententia est ab omnibus recepta.

Sed contra obijcit Durandus, quia principalior causa Baptismi est Trinitas personarum; ergo sicut in principali causa sunt plures personæ, ita exposcunt in ministris. Sed hoc argumentum facilem habet solutionem, tum quia Trinitas in Baptismo non operatur per se, vt est plures personæ, sed vt est vnus Deus; tum quia minister nõ gerit personam Trinitatis, sed Christi Dei, & hominis, cui data est potestas excellentiæ super sacramenta.

Sed obijcies vlterius, non requiri præcise vnitatem personæ in sacramento Baptismi, quia nõ magis id expostulabat Baptismus quam cætera sacramenta: sed in aliquibus alijs sacramentis talis vnitas non requiritur, vt patet in sacramento Matrimonij, in quo cõtrahentes sunt ministri eius; & in sacramento pœnitentiæ vna persona se habet vt materia, vt pœnitens, alia vt forma, vt minister; igitur nec in Baptismo talis personæ vnitas erit in ministro necessaria. Respondeo, his argumentis supponendo, vt iam dixi, nostræ conclusionis veritatem sumendam esse ex Christi institutione, qui licet aliter potuerit instituere, non tamen id fecit, sed modo, quo dictum est, vt minister scilicet sit vnus; dico vna persona; quæ institutio ex sola vi rationis talis colligi potest, nec ex declaratis ab Ecclesia. Si autem vsum spectemus, qui est optimus legum interpres, nunquam visum est, nec auditum in Ecclesia, quod Baptismus aliter fuerit administratus, quam ab vno abluente & proferente formam; quod satis patet ex forma, quam in Baptismo Ecclesia Romana vtitur, cũ vnicam personã baptizantem expri-

mat sub pronomine Ego. Secundo respondeo ad argumentum, non esse simile de Matrimonio & pœnitentia, sicut de Baptismo & alijs sacramentis, quia in illis materia sacramenti nō est, proprius actus ministri ex intentione eius determinandus, & sanctificandus per formam, vt cum ea vnum sacramentum constituat, sicut euenit in alijs sacramentis: sed in Matrimonio formaliter, ac propriè materia est traditio, forma vero acceptatio mutua exterius expressa, & ideo modus talis sacramenti, & res ipsa, in quibus fundatur, postulant distinctionem personarum, quia oportet vt qui acceptat, alius sit ab eo, qui tradit. Idem dicendum de sacramento pœnitentiæ, per quod modus iudicij exercetur, in quo oportet reum & iudicem distingui, & confessionem fieri a reo, & non a iudice, & supponi potius, vt in eo cadat iudicis sententia: At vero in hoc sacramento Confirmationis & sacra Vnctione ipse minister totam exercet actionem, quæ est materia sacramenti, & quæ explicatur in forma, vt per eam sanctificetur. Hæc nostra conclusio est D. Thom. 3. par. quæst. 66. art. 6. Scoti vbi supra, Alensis 4. par. memb. 6. q. 6. D. Bonau. in 4. d. 5. art. 1. quæst. 1. Richard. d. 3. art. 4. q. 1.

Secunda conclusio, Si duo baptizant faciendo vterque ablutionem, & simul verba proferendo circa eundem suscipientem, si vnus perfecit necessaria ad Baptismum prius tempore quam alius, vel vterque finiunt eodem prorsus tempore & instanti: Si primò modo, ille, qui prius tempore finiuit, vere sacramentum contulit, quia omnia ad id requisita apposuit circa materiam debitam, alter vero nihil agit, quia iam actum reperit, & Baptismi effectus restat incapax suscipiens; ergo quidquid circa ipsam fiat, est inutile & vanum. Et confirmatur, quia baptizatus ab vno, si deinde ab alio baptizetur, nihil recipit, & minister nihil facit, quia baptizatus semel, est secundi Baptismi incapax: sed in nostro casu est ille vere baptizatus; ergo per Baptismum secundum nihil recipit. Discursus hic supponit huiusmodi Baptismum collatum prius tempore quam secundum validum fuisse, quod satis ex eo constat, quia omnia requisita ad effectum consequutum fuerunt apposita, nec vllo modo ab actibus secundi baptizantis dependentiam habuit, vt suppono, intentionem debitam; ergo vere huiusmodi sacramentum valuit.

Tertia conclusio. Si simul duo ministri concurrunt ad eundem hominem baptizandum, ita vt vterque abluat, & verbum proferat integre, & simul finiant quæ ad Baptismum sunt necessaria, vere conferunt Baptismum. Et ratio est, quia in eo casu quilibet illorum baptizantium est ex se sufficiens ad ministrandum Baptismum, & tam in actione, quàm in sua intentione operatur, vt integer minister, applicatque omnia necessaria ad ad sacramenti effectionem; ergo vere & valide confert illud. Patet consequētia, quia nihil est, quod impediat, nam solus concursus seu concomitantia alterius non potest impedire, quia non habet actionem contrariam aut repugnantem, sed omnino similem. Ex naturalibus res cōprobatur, nam si duo ignes ad lignum comburēdum applicentur, neuter alium a sua actione impedit, sed potius iuuat.

Sed dices, disparem esse rationem, quia

quia illi duo ignes ad calorem vel ignem producendum concurrunt tūc vt duæ causæ partiales, mutuo se iuuantes, at duo baptizantes cōcurrunt vt duæ causæ totales: sed nec hoc impedit, immo magis iuuat, quia quilibet sine alterius dependentia poterit effectum producere; nec sequitur inconueniens illud de duabus causis totalibus eundem effectum producentibus totaliter, quia baptizantes non attingunt efficiēter gratiam, quæ per sacramentum confertur, sed Deus se solo in vltimo instanti prolationis verborum & fieri ipsius sacramenti illam producit. Confirmatur etiam amplius conclusio ex Ecclesiæ consuetudine, in Eucharistia seruata in sacerdotum consecratione, qui omnes simul consecrati, simul cum Episcopo verba cōsecrationis super eundem panem & vinum proferunt, quod minime Ecclesia permitteret, si illi consecrantes se mutuo impedirent, quia committeretur idololatria, si nihil efficerent, nam neque Episcopus cōsecraret impeditus ab alijs in sua actione: sed nūquid actio alterius ministri erit in casu nostræ conclusionis superflua? Respondet Scotus, difficile esse quin alterius actio superflua sit, cum ambæ actiones non sint per se partes vnius sacramēti, quia ponere duo eiusdem rationis esse partes vnius, quod simpliciter esset perfectum, habendo alterum eorum pro parte tātum, videtur superfluum; cuius vero actio superflua sit, difficile est assignare, quia qua ratione ista, & non illa? & in vtraque vel neutra, quia vterque vere agit complete. Huic argumento nullam Scotus adhibet solutionem, sed dici potest, quòd bifariam dici potest superflua aliqua actio: Primo, quia nihil agit, neq; sortitur suum effectum: Secundo, quia quælibet sufficeret ad effectum. Primo modo nulla dici potest superflua, sed bene secundo modo; sed cum nec illæ actiones, nec agentia per eas efficienter attingant effectum, sed a solo Deo libere producatur, ipse eum producit, etsi indebite ambæ actiones simul ponantur a ministris in esse. Vnde D. Thom. 3. p. q. 63. art. 6. affirmat, a duobus ministris, in nostro casu, vnum & eundem Baptismum conferri; & rationem reddens ait, quia Christus, qui vnus est interius baptizans, vnum sacramentum per vtrumque confert.

Quarta conclusio. Vnus sacerdos potest simul & semel plures baptizare, dicendo: Baptizo vos, ita quòd erit validus Baptismus, licet ipse peccaret contra Ecclesiæ præceptum, si id contra casum necessitatis efficeret. Probatur prima huius conclusionis pars, quia Apostolos ita creditur baptizasse, quia non videtur probabile, vt millia hominum, de quibus fit sermo Actorum 2. Petrum singulatim baptizasse, sed plures simul aspergendo baptizasse, dicendo: Ego baptizo vos; ergo Baptismus sic collatus est validus, aut Apostoli inualide baptizarunt, quod omnino blasphemum est dicere; ergo si quis eisdem verbis vtendo plures simul ablueret, vere eos baptizaret. Præterea, quia illa forma, qua vtitur minister dicendo: Baptizo vos, virtualiter est plures formæ, & singulare geminatum æquiualet plurali. Sed esset dubium, an tunc esset vnus Baptismus tantum, an plures? videtur quod sint plures Baptismi, quia sunt plures baptizati, & consequenter plures baptizationes passiue, & ita plures actiones & plures Baptismi.

Nec obstat vnitas formæ, quæ videtur esse in illis verbis, Ego baptizo vos, quia hæc non est simpliciter vna, tum quia ly vos, includit in se singulare pluries geminatũ; tum etiam quia ad plurificationem vnius non est necessarium omnia in eo existẽtia plurificari, sed sufficit aliquod eorum plurificari, sicut fit in proposito per ly vos. Dicendum ergo est, in casu esse plures Baptismos, quia Baptismus magis est baptizatio passiua, quam actiua, quia plurificata baptizatione actiua non plurificatur passiua, nec Baptismus; vt si duo vnum suscipientem baptizent, plurificatur illa baptizatio actiua, nõ autem passiua, quia passiua est vna. Idq; confirmatur, quia baptizatus proprie suscipit sacramentum, suscipit autem proprie baptizationem passiuã, non vero actiuam, nisi iudicanti idem realiter esse. Secunda pars cõclusionis probatur, quia nõ seruat formam sibi ab Ecclesia impositã in re grauissima; ergo peccat mortaliter eam non seruando, trãsgreditur enim præceptum in materia graui. An vero vsus necessitatis de pluribus morituris sine Baptismo, nisi vtendo illa forma in plurali; Ego vos baptizo, excuset a peccato mortali, est dubium, inquit Scotus: Pars tamen affirmatiua rationalis videtur, & vera, quia ex quo in potestate Ecclesiæ facit determinare istã formam ad illa verba: Baptizo te, potuit enim actum baptizandi exprimere alio verbo alterius modi quam indicatiui, vt suscipiẽtem verbo alterius personæ, quam secundæ, & alterius numeri, non videtur, quòd ipsa voluerit ita præcise ad illam formam arctare ministrum, vt per hoc alicui præcluderetur via salutis, vt in casu nostro via alicui illorum præcluderetur, si non posset quis sine peccato mortali vti ista forma: Ego vos baptizo, quia si in quocumque casu esset peccatum mortale, vti illa forma nullus deberet sic baptizare, nullus enim tenetur salutem alicuius procurare peccatum committendo in se, nec facienda sunt mala, vt inde bona eueniant.

Quinta conclusio. Haud dubium est, plures ministros nõ posse concurrere ad sacramentũ Eucharistiæ conficiendum, tanquam causas partiales ex parte formæ, ita vt vnus partem formę proferat, alius vero aliam, quia tunc neuter eorum proferret formã. Ex parte tamen materiæ fieri potest, vt vnus consecret vnius hostiæ partem, alius vero aliam; si vterque certam aut definitam partem sua intentione designat, tuncque non sunt causæ partiales, quia vnusquisque suam consecrationem, vt causa integra conficit.

Sexta conclusio. Si duo ministri integræ Eucharistię formam proferunt cum debita intentione propria consecrandi, si tamen alter prius tempore formam protulit. Probatur, quia forma integra consecrandi cadens super debitam materiam cum primum perficitur, sacramentum efficit; ergo forma deinde superueniens nihil efficit. patet consequentia, tum quia factum inuenit, quod ipsa factura erat, & actum agere nequit; tum quiã superueniens forma non cadit super debitam materiam, quæ est panis & vinum, cadit enim super materiam consecratam, quæ non est panis nec vinum. Antecedens patet, quia quando sacerdotes hoc modo verba proferunt, vt vterque eam proferat absolute, & independenter ab alterius intentione, absque dubi-

bi-

bitatione qui prius ea profert, vere conficit, quia sic habet Christi institutio, vt formæ debitæ cum debita intentione prolatæ super debitam materiam suum sortiantur effectum, si tamen intentio vnius sit mutuo dependens ab alterius intẽtione, si quod nolit conficere quousque alter finiat, tunc qui prius verba absoluit non conficit, quia tantũ habet intentionem conditionatam, & conditio impleta non fuit, quando forma fuit absoluta. Quocirca non conficit tunc sacramentum ex intentionis defectu, neque postea, quia tunc euanuit forma, cõficiet tamen ille alius, qui posterius finiuit formam, quia tunc conditio in tentionis est adimpleta.

Septima Conclusio. Si duo sacerdotes simul & in eodem instanti formam consecrationis finiant, etiam super eandem materiam, verum efficiunt sacramentum, si cum debita in tentione absoluta conficiendi illam proferant. Probatur, omnia requisita ad consecrationem adsunt in casu nostræ conclusionis. vt supponimus; ergo, vel vterque efficit vnum sacramentum, vel neuter, quia non est maior ratio de vno quam de alio: at non est dicendum quod neuter efficiat, quia ibi sunt omnia ad id requisita, nec aliquid ibi reperitur sit ꝙ cõtra substantiam sacramenti; ergo vere ambo conficiunt sacramentum. Sed si quęras, an vnaquæque forma efficiat vt causa totalis, an vero, vt partialis? Dico, quod vt totalis, sicut diximus de Baptismo: nec est aliquid inconueniens, quia sunt causæ non attingentes physice, & effectiue effectum; Deus enim solus in vltimo prolationis formæ instanti immediate producit sacramenti effectum.

Sed contra prædicta, & maxime contra sextam conclusionem, est dubium non dissimulandum, ortum ex Ecclesiæ consuetudine, quia omnes ordinati sacerdotes simul cum Episcopo consecrant: & omnes illæ formæ, humano modo loquendo, non possunt in eodem instanti perfici, cum tamen omnes simul consecrẽt; ergo non solum ille, qui prima verba absoluit, consecrat, sed etiam alij. Consequentia tenet; Antecedens probo, quoad secundam partem, quia si non omnes simul consecrant, sed qui prius verba absoluit, ergo illa consuetudo est multis periculis exposita: primo, quia Episcopus, qui est principale perficiens, vel sacrificans, nihil perficiat: Secundo, quod à multis proferuntur verba super materiam consecratam: vel Tertio, quod à multis inaniter proferuntur. Huic dubitationi respondetur, absque dubio illum prius cõsecrare, qui prius absoluit verba, cęteri vero nihil efficere; vt autem res congrue fiat & absque periculo, optimum erit consilium, vt nullus præsumat in consecrando Episcopum præuenire, quia hoc est magnũ incommodum, & contra Ecclesiæ intentionem. Deinde habeat vnusquisque intentionem distinctam vel consecrandi simul cum Episcopo, si possunt, sin minus tantum materialiter verba proferendi, & ita omnia incõmoda, quæ inferebantur, hoc bono consilio euitantur.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum patet ex dictis notab. 2.

Ad secundum nota, quòd de subiecto actionis est duplex dicendi modus: Primus affirmat actionem esse in passo: & hac sententia posita, actio non est plures realiter, nisi passiones sint plures, quę plures esse nequeunt, nisi forma recepta in passo sit etiam plures, nam si vna est nec actiones, nec passiones plures esse poterunt. Et tenendo hanc opinionem maior argumenti, quæ a Commentatore accipitur, est falsa, non enim ex alio & alio agente, & alia & alia forma agendi multiplicatur actio & passio, nisi forma inducta in passum sit alia & alia. Secūdus modus dicendi est, quòd actio est in agente, & passio in patiente; & tunc diuersis actionibus non necessario correspondent diuersæ passiones, nam & si duo ignes producant eundem calorem in ligno, non est ibi nisi vnica passio in ligno, sunt autem duæ actiones in duobus ignibus; quocirca etiam in hoc modo dicendi maior illa: quòd si agens & forma, qua agit, sunt aliud & aliud, forma inducta erit alia & alia, est falsa, & similiter hæc: cuilibet actioni correspondet sua passio; vnde si baptizati sunt plures, erunt plures baptizationes passiue, & plures Baptismi, & si formæ consecratæ sunt plures, erunt plura sacramenta.

Ad tertium patet ex dictis.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum respondet Scotus, quòd tangit bonam difficultatem contra asserentes sacramenta physice attingere sacramenti effectum, sed contra me (inquit) qui oppositum teneo, nihil concludit, vnde illa propositio, Sacramentum efficit quod figurat, sic est intelligenda, effectus sacramenti fit ab eo tanquam a signo efficaci, de cuius ratione est, vt sit signum certum, & verum, & prius naturaliter suo significato, ad cuius positionem, tanquam ad immediatam dispositionem, sequatur effectus productus a Deo illi signo efficaci assistente, & hęc est vis & efficacia sacramentorum.

Sed obijcies. Species sacramentales non efficiunt prædicto modo existentiam corporis Christi & sanguinis sub eis; ergo de eis non verificatur, quòd efficiunt quod significant. Respōdeo, quod licet illæ species non efficiunt huiusmodi præsentiam, effecta est tamen per formam consecrationis eius, cuius efficientiæ & existētiæ, seu pręsentię corporis Christi ad species sunt ipsæ species signum verax, & respectu gratiæ, quæ per specierum sumptionem confertur, ipsæ species sacramentales sunt signum efficax gratiæ. Sed cum dicitur, quòd creatura non potest habere actionē respectu præsentiæ corporis Christi sub speciebus: concedo de actione proprie sumpta, potest tamen aliqua virtus finita, vel aliquid virtutis finitæ, esse dispositio immediata ad esse corporis Christi sub speciebus, non tamen a se, sed a Deo ibi assistente. Et hoc modo, inquit

quit Scotus, instituit Deus has species, vt post consecrationẽ: assistat eis ad præsentiam corporis Christi.

Ad secundum iam dictum est supra, quomodo Eucharistia nõ habeat aliqua verba pro forma constituente, sed efficiente, sunt tamen illa verba proprie forma cõsecrationis, vt etiam diximus supra. Si autem, inquit Scotus, quæras, quæ sit huius sacramenti forma, i. formale? Respondeo, quod ipse species visibiles consecratæ, sunt materia, id est proximum fundamentum relationis significationis, & ipsa significatio est ibi formale, sicut in alijs sacramentis. Si autem quæras, ait Scotus, quid est in hoc fundamento, tanquam materia; quid verò tanquã forma? Respondeo, in hoc sacramento nõ esse aliquid tanquam materia, nec aliquid tanquam forma, sicut est in alijs; cuius rei hanc assignat rationẽ, quia (inquit) hoc sacramentũ est permanens, non potest habere pro forma ad eius essentiam pertinente aliqua verba, bene tamen alia sacramẽta, quæ esse successiuum habet, in quibus signum sensibile dicitur esse materia, verba verò sunt forma, quæ duo vnum integrum materiale, & fundamentum significati formalis ipsius sacramenti integrant.

Ad tertium dico, quod in Eucharistia est vnitas integritatis, quæ sufficit ad vnitatem sufficientem eius.

Ad quartum dico, quod Eucharistia est signum effectus inuisibilis, à Deo gratuite producti, quod sufficit ad rationem sacramenti: est etiam signum efficax gratiæ, quæ in eius susceptione confertur.

CONTROVERSIA SEXTA.

Vtrum sit possibilis transubstantiatio.

Pars negatiua probatur Primò, quia transubstãtiatio idem videtur esse quod mutatio substantiæ in substantiam: sed talis mutatio non est secundum Philosophum 5 Physic. nisi generatio & corruptio, quarum neutra est transubstantiatio: igitur non est possibilis.

Secundo, quia in omni mutatione manet aliquod subiectum commune vtrique termino, iuxta rationem mutationis positam à Philosop. 5. Physic. mutari est aliter se habere nunc quã prius, quod patet discurrendo per omnes mutationes: sed in transubstantiatione nihil commune manet; ergo non est possibilis, quia non potest esse aliquid aliud nisi mutatio, cũ non sit quid permanens, nec successiuum aliud à motu & mutatione.

Tertio in omni mutatione termini sunt incompossibiles: sed termini in transubstantiatione non sunt incompossibiles; igitur non est mutatio:

ergo

ergo non est possibilis, quia nihil aliud potest esse si est, nisi mutatio.

In hac controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principalis. Secundo, an quodlibet possit conuerti in quodlibet. Tertio, an ex ui conuersionis terminus ad quem sit vbi prius fuerat terminus à quo. Quarto ad rationes in principio controuersię.

ARTICVLVS I.

An sit possibilis transubstantiatio.

QVæstionem hanc disputāt Doctores in quarto alij dist. 10. alij 11, vt Scotus q. 1. in qua primo ponit rationem nominis transubstantiationis, quę est huiusmodi, transitio totalis substantiæ in substantiam, sed terminus totalis explicatur ab eo secundum duplicē acceptionem totius: vno mō accipit categorice, siue pro toto integro ex partib. alio mō syncategorice, ꝓ toto integro, & qualibet eius parte. Et iuxta hāc acceptionē dupliciter pōt accidere transitio totius in totum: primo accipiendo totum pro toto integro ex partibus. s. quod vni toti ex partibus succedat aliquod totum ex partibus, licet non sit ibi successio cuiuslibet partis vnius totius ad quamlibet alterius; hoc modo dicit Aristoteles primo de Gener. quod generatio est transmutatio totius in totum, quia illud totum ex partibus, qđ fuit vere totum per se, vnum non manet, sed aliud totum succedit, non tamen quælibet pars vnius totius succedit cuilibet alterius, quia manet secundum Philosophum materia communis, siquidem in materiam totius introducitur forma geniti: in alteratione vero & alijs mutationibus, nō transit totum in totum, quia quodlibet totum per se vnum, quod pręcessit alterationem, manet in termino alterationis, sed tm̄ transit totū vnū sm̄ quid, siue p̄ aliud p accidēs in totū aliud p accidēs, vt lignū calidū in lignū frigidū, quorū neutrum est totum proprie loquendo, sed tantum per accidens, sicut & est per accidens vnum; quodcumque vero totum, quod est per se vnum, & per consequens de genere substantię, manet idem sub vtroque termino huius transmutationis, quæ est alteratio, & aliarum mutationum accidētaliū. In diffinitione transubstantiationis non sumitur totum hoc modo, sed secundo, s. pro toto & qualibet eius parte, ob idque dictum est, quod transubstantiatio est transitio totalis, & non totius præcise, vt distingueretur à trāsmutatione, quæ licet sit transitio totius in totum, non tātum totalis, quia pars vnius substantiæ. s. corrupti, non transit in materiam geniti, sed eadem manet sub vtroque termino: at transubstantiatio est totalis transitio totius in totum, secundum omnem sui partem, ita quod nihil commune manet sub vtroque termino; ne igitur in diffinitione ęquiuocatio de ly toto, accideret, dictum est, quod sit totalis transitio, non vero totius. Dicitur vlterius substantiæ in substantiam, vbi substātia sumitur vt contra accidens distinguitur, transitio enim accidentis in accidens magis dicitur trāsaccidentatio, quam transubstantiatio. tamen

Sed vt melius intelligatur hæc diffinitio transubstantiationis, aduertendum est, quod ex Philosopho aliquid fieri ex aliquo contingit dupliciter: Primo tanquam ex subiecto manente, sicut ignis ex materia aeris: alter vero ex aere seu non igne. Transitio substantiæ in substantiam in generatione,

ne, vel potest esse subi-cti a termino in terminum transeuntis, sicut materia transit ab vna forma in aliam; vel totius termini transeuntis in terminũ oppositum, sicut aer totus transit in ignem, quia ex eo tamquam ex termino opposito generatur ignis: In generatione vtraque trãsitio accidit, sed in transubstantiatione prima omnino excluditur, quia nihil commune transit à termino in terminum, tunc enim non esset trãsitio totalis, sed partialis, sed est tantum transitio substantiæ in substantiam, sicut termini totaliter desinentis esse in terminum totaliter accipientem esse.

Secũdo obserua, quod mutatio secundum Philosophum 6. Physic. est, qua aliquid potest se habere aliter nunc quam prius, quæ ratio non conuenit in generatione, nisi tantũ subiecto generationis, non vero termino, quia terminus non se habet aliter nũc quam prius, quia si est terminus ad quem, nunc primo accipit esse per generationem, & nũc primo est, & per consequens non se habuit aliter prius quam nunc, quia ante hoc instans, in quo incipit esse, non fuit vt aliter se potuerit habere quam nunc; si vero est terminus à quo, nunc non est, & per consequens non se habet aliter nunc quam prius, quia nunc non est; habes ergo quod ratio mutationis positæ ab Aristotele non conuenit nisi subiecto mutationis, quod a termino in terminum transit, sicq. aliter se habet nunc quam prius, nam aliter se habet cum est in termino ad quem, atque prius sub termino a quo. Nec ad hoc vt aliquid mutetur, & per consequens aliter se habeat nunc quam prius, requiritur, quod entitatem positiuam requirat, sed sufficit negatio, quia nunc existens sub priuatione, & prius sub forma, dicitur aliter se habere. Ex his sequitur, quod mutatio non conuenit termino a quo, nec ad quem alicuius mutationis, quia neuter aliter se habet nunc quã prius, vt dictum est. Sequitur secundo, quod mutatio non potest diuidi in substantiam, etiam obiectiuam, vt illa dicatur de subiecto mutationis, quod vere a termino in terminum transit, & aliter se habet nunc quam prius, ista vero dicatur de termino ad quem, generationis, quia terminus ad quem, generationis, vel mutationis, non se habet aliter nunc quam prius.

Sed obijcitur: Corruptum est mutatum per generationẽ & non subiectiue, quia non manet; ergo obiectiue; ergo datur mutatio obiectiua. Respondeo, quod iuxta Philosophũ 5. Physic. illud, quod conuenit per se parti, dicitur de toto per accidens, & quia materia corrupti est per se mutata à forma in priuationem, ideo hoc totum potest dici per accidens mutatum, non tamen per se; ob idq. non potest mutatio diuidi diuisione per se in mutationem subiectiuam, & obiectiuam.

Sed obijcitur: Aliquid dicitur generari subiectiue, vt materia, & aliquid obiectiue, vt terminus ad quem, generationis, vt concedit Scotus, in 2. distinct. 5. & in hoc 4. distinct. 11. quæstione 1. articulo 2. ergo generatio distingui potest in subiectiuam, & obiectiuam, & per consequens mutatio, quæ est quid superius ad generationem. Respondetur, quod generatio non distinguitur in subiectiuam & obiectiuam, licet aliquid dicatur generari obiectiue & subiectiue, &

pari

pari ratione nec mutatio sic distinguitur.

Sed contra: Quia si generari distinguitur prædicto modo; ergo & mutari. Præterea quo modo potest generari sic distingui & non generatio. Ad primũ dico, quod generatio non est inferius ad mutationem nisi vt conuenit subiecto generationis, vt vero comparatur ad terminum, habet præcise rationẽ productionis, vt optime probat Scotus in primo, d. 5. Ad secundum dicit Scotus, quod ab eodem abstracto possunt imponi multa concreta, vel vnum æquiuoce: & ratio est, quia illa forma põt habere aliam & aliã habitudinẽ ad diuersa, & per diuersa concreta significatur, vel per vnum equiuoce acceptum potest significari illa forma, vt habens talem & talem habitudinem. Exemplum est de sano, nam sanitate vna existente, quã potest habere aliam habitudinem ad signum, aliam ad causam, aliam ad subiectum, hoc concretum sanum imponitur ad significandam istam formam sub hac & illa habitudine, & ideo est æquiuocum. Possent similiter ab eadem forma sumi & imponi diuersa concreta, puta sanum, sanificatiuum, significatiuum, &c. ita in proposito, generatione existente eadem secundum se potest ipsa habere diuersas habitudines. s. ad subiectum, cui in est, & ad terminum ad quem est, & ex hoc eius concretum, scilicet generari, potest æquiuoce accipi, vt s. denotat informationem huius & illius, sicque aliquod dicitur æquiuoce generari, licet generatio secundum se non distinguatur, sicut nec sanitas, sed tantum dicitur alio modo accipi, vt est huius, & alio modo vt est illius. Itaque licet generari dicatur de subiecto & termino, tamen generatio vna est, nec potest distingui in subiectiuã & obiectiuam, sicut nec sanitas, quia vna tantum est in specie. Conclude ergo, quod de ratione intrinseca mutationis est, vt id, cuius est, aliter possit se habere nunc quam prius, quod solum competit subiecto mutationis & generationis, non vero termino.

Tertio nota, quod secundum Philosoph. quinto Phys. mutatio est multiplex: prima ex nõ subiecto in subiectum, id est, a non esse ad esse. Secunda à subiecto in subiectum, id est, ab esse ad esse. Tertia à subiecto in non subiectum, id est, ab esse ad nõ esse. Prima dicitur generatio. Secunda alteratio, vt à calido in frigidum. Tertia corruptio, vt ab esse hominis ad non esse hõis, sic potest extendẽdo nomen mutationis & improprie sumẽdo eam, distingui triplex mutatio supernaturalis: Prima à non subiecto in subiectum, & dicitur creatio. Secunda à subiecto in non subiectum, & dr̃ annihilatio. Tertia a subiecto in subiectũ & dr̃ trãsubstãtiatio. His positis, sit

Conclusio Prima. Possibile est huic rationi nominis transubstantiationis supra positæ aliquid subesse à parte rei. Probatur, quidquid potest esse totaliter nouum secundum se, & omnem sui partem, & alias potest eodem modo desinere esse hæc tota substantia, potest totaliter succedere illi totaliter desinenti esse, & per consequens potest totaliter conuerti in illã. Maior & minor huius rationis patẽt, quia nec totalis inceptio substantiæ nec totalis desitio includit contradictionem, nec per consequens inceptio huius ad totalem desitionem illius, q̃ transitio includit trãsubstãtiationẽ; ergo possibilis est trãsubstantiatio.

Secun-

Secunda Conclusio. Transubstantiatio soli diuinæ potentiæ subest. In primis probatur, quod diuinæ potentiæ subsit trāsubstantiatio, quia in eius potētia actiua est vtrumq; extremum transubstantiationis, quantum ad totum esse in eius virtute, est transitio extremi in extremum: sed esse totale substantiæ creatæ, & nō esse eius, subsunt diuinæ virtuti; ergo transitio totalis substantiæ in substantiam, subest virtuti diuinæ. Qd vero illi soli subsit probatur, quia quælibet alia virtus requirit subiectum, in quod agat; ergo nulli aliæ virtuti subest totale esse substantiæ, tota hæc ratio substantiæ. Confirmatur per simile de transitione & conuersione partiali, quia cuius virtuti actiuæ subest esse & non esse partiale vtriusque extremi, eius virtuti subest transitio partialis extremi in extremum; ergo à simili virtus, quæ potest super esse & non esse totale vtriusque extremi, potest super transitionem totalem extremi in extremū. Cōsequētia tenet à simili; Antecedēs patet in generatione & corruptione, virtus enim potens super non esse formæ præcedentis, & esse formæ sequentis, manente illa parte corruptis, quæ est materia, potest super generationem huius ex illo, quæ est trāsitio partialis vnius partialis in aliud.

Tertia Conclusio. Transubstantiatio proprie loquēdo de mutatione, nō est mutatio. Probatur, qa mutatio est actus subiecti, quod mutatur, ab vna forma in aliam, vel à priuatione ad habitum, vel è conuerso: sed in trāsubstantiatione nullum est subiectum, quod mutatur; igitur transubstantiatio non est mutatio. Præterea per mutationem aliquid se habet aliter nunc quam prius, ex diffinitione mutationis supra positæ: sed in transubstātiatione nihil se habet aliter nunc quā prius, cum nullum ibi sit subiectū quod ab vno termino in alium transeat, & vtrique subsit; ergo non est mutatio.

Sed dices: In transubstantiatione terminus à quo vere dicitur conuersus in terminum ad quem; ergo mutatus. Neganda est consequentia, quia antecedens solum denotat transitum termini à quoad terminum ad quem, consequenter vero denotat trāsitum alicuius subiecti communis vtrique termino.

ARTICVLVS II.

An quodlibet possit conuerti in quodlibet.

Pars affirmatiua probatur primo, quia creatura potest conuerti in Deitatem, non enim repugnat diuinę personæ terminare aliquam actionē realem, sicut patet in Incarnatione, cuius terminus est verbum; ergo nec repugnabit Deitati terminare conuersionem creaturæ in ipsam, igitur, &c. Et confirmatur, quia non repugnat diuinæ naturæ terminari illam actionē realem, quæ non requirit in termino mutabilitatē possibilem nec finitatem; sed transubstantiatio est huiusmodi, quia non requirit terminum suum mutari, & per consequens neq; aliquam possibilitatem in termino, nec requirit addi aliquid termino suo, & cōsequenter nec finitum; ergo, &c. Secundo, quod quælibet creatura possit conuerti in quālibet probatur, aliqua creatura potest conuerti in aliquam aliam; ergo quamlibet. Antecedens est notum; consequentia probatur

tur

tur, quia si aliquid obstaret, maxime esset, quia vna magis conuenit cum vna quam cum alia; sed hoc non obstat, quia in hac conuersione nulla requiritur conuenientia alicuius subiecti communis manentis; ergo quantumcumque aliqua creatura non conueniat cum alia, non minus est conuertibilis in ipsam

In hac quæstione tenet Scotus partem affirmatiuam in 4.dist.11.quæst.2.& quol.10.idem sentit Paludan. eadem dist. quæst.3.& Capreolus ad primum Durand. Richard. d.10.art.3.quæst.1.Gabr.in canonem lect.40. Maior.in 4.d.11.quæst.1.ait, quamlibet substantiam posse in quamlibet conuerti, sed non quãlibet partem in aliam eiusdem generis. Alia sententia est aliquorum asserentium, non posse quodlibet in quodlibet, nisi inter conuertendum & id, in quod cóuertitur, sit aliqua conuenientia, vel sit eis aliquid commune, ratione cuius dicatur conuersum manere, ita vt non dicatur annihilatum; & illud commune non debet esse ratio generica entis, sed aliquid commune reale, quod in se habeat terminum conuersionis.

Pro huius quæstionis intelligentia nota primo, conuersionem esse duplicem: aliam partialem, aliam vero totalem, de qua supra egimus. Exemplum primæ est in generatione, in qua videlicet aer secundum formam & partem conuertitur in ignem vel aquam, quia forma eius conuertitur in formam ignis, quæ fit & introducitur in materia, quæ erat aeris, vel in qua erat forma aeris. Exemplum secundę est in conuersione panis in corpus Christi, qui secundum se totum, & omnem sui partem conuertitur in corpus Christi.

Secũdo nota, quod vt ait Scotus in quol.10.in solut. ad argum. princip. aliquod esse commune termino conuersionis potest intelligi tripliciter. Primo communitate reali, sicut materia in corruptione, quæ est commune substratum vtrique termino. Secundo cõmunitate rationis, scilicet, quod vterque terminus contineatur sub ente, quo pacto panis & corpus Christi, in quod couertitur, possunt dici habere aliquid commune. Tertio modo potest poni aliquid commune termino conuersionis non essentialiter, sed communis habitudo ad idem agens, quia.s. potentię agẽtis eodem modo subiacet vterque terminus conuersionis.

Tertio nota, quod ad conuersionẽ totalem non requiritur prima communitas, sed bene secunda & tertia; & obserua duplicem esse conuersionem, aliquam productiuam termini ad quem, aliam adductiuam eiusdem termini ad locũ, vbi pręerat terminus à quo. In hac controuersia sermo est de priori, nã de posteriori deinceps agemus. De ratione autẽ prioris nihil aliud est, quam quod terminus à quo totus & totaliter conuertatur in terminum ad quem, sic quod ex vi huius conuersionis terminus à quo desinat esse, & terminus ad quẽ incipiat esse: nec ad conuersionem totalem requiritur, quod aliquid commune vtrique termino remaneat, vel successiue fit sub eo, tunc.n. non esset totalis, sed partialis conuersio, quia de ratione conuersionis totalis est, quod nihil termini a quo remaneat, sed penitus destruatur, & similiter, quod terminus ad quem totus & totaliter secundum omnem sui partem incipiat esse; ergo nihil commune reale debet

manere

manere. Et in hoc conuersio ista, quæ non nisi miraculose fit, à conuersione partiali naturali distinguitur, quæ requirit partem corrupti, scilicet, materiam manere sub forma geniti: conuersio vero totalis requirit vt nihil conuersi maneat; Nam dic mihi quæso, quid commune manet in corpore Christi ipsi & pani post conuersionem panis in ipsum? nisi dixeris manere accidentia, quæ panis substantiam affecerunt; sed hæc impertinenter se habent ad conuersionem, alias enim panis substantia separatis ab ea accidentibus non posset à Deo in aliam conuerti, quod est ridiculum asserere.

Quarto nota, quod in entibus sunt varia rerum genera, sunt enim substantia & accidentia; & inter substantias quædam sunt compositæ ex materia & forma, quædam simplices, vt Angeli, aliæ partiales, vt materia & forma. His constitutis, sit

Conclusio prima. Vt vnum conuertatur in aliud conuersione formali & partiali, in qua forma succedit formæ naturali virtute, necesse est vt in ea sit aliquid vtrique termino commune, seu quod vicissim sit sub vtroque termino. Conclusio hæc non aliter probatur, quam ex ratione conuersionis formalis naturalis, in qua semper materia corrupti manet sub forma geniti, & totum secundum formam continetur in totum; vt quãdo ex aere fit ignis, materia aeris fit sub forma ignis, sicque aer dicitur conuerti in ignem, quia generatio est mutatio seu conuersio huius totius in hoc totum, nullo sensibili manente, ex Aristot. secundo de Gener.

Secunda Conclusio. Ad conuersionem totalem, seu vt vnum conuertatur in aliud totaliter, non est necessarium vt aliquid reale commune maneat sub vtroque termino conuersionis. Conclusio patet ex notabil. secundo: Et confirmatur, quia vt inferius dicemus, in conuersione panis in corpus Christi nihil manet substantiæ panis facta conuersione, quod si manent accidentia, illa tamen ad conuersionem substantiæ nihil faciunt, cum non sint aliquid eius, quatenus substantia est.

Tertia Conclusio. Vt conuersio formalis fiat etiam de potentia absoluta, necesse est, vt subiectum formę cõuertendæ sit capax formę, in quam conuertenda est. Probatur, quia hæc formalis conuersio exposcit ex sua ratione, vt terminus ad quem fiat in eadem materia, in qua terminus à quo præerat, & informabat illud; ergo necesse est, vt subiectum formæ conuersæ sit capax formæ, in quã conuertitur.

Quarta Conclusio. Quælibet substantia, siue materialis, siue spiritualis, potest conuerti in quamlibet aliam, siue materialem, siue spiritualem. Probatur, quia ad hanc conuersionem nihil aliud requiritur, quã quod vterq; conuersionis terminus quoad suũ totale esse, vel non esse subsit potentiæ Dei conuertentis: sed omnis substantia, siue materialis, siue spiritualis creata subest sic potẽtiæ Dei conuertentis; ergo quælibet talis potest in aliam conuerti; ridiculum enim est asserere, ad cõuersionẽ vnius substantię in aliam necessarium

sarium esse, vt illa quæ est terminus ad quem, possit succedere in officio illius, quæ est terminus à quo; Nam quæro, an ver. g. lapis possit conuerti in ferrum secundum se totum, & quã libet eius partem cum suis accidentibus? vel rectius, an aqua secundum se tota & eius accidentia possit simul à Deo conuerti in ignem, nec ne? quomodo ignis in officio aquæ succedit? Si secundum, rem profecto alienam dices ab omni veritate, & ab antiquorum sententia remotam, nam quæro, quod officium panis suppleat corpus Domini in Eucharistia? sustentatne accidentia? minime, cum ipsi non inhæreant, nec ea conseruet, quia eorum conseruatio à Deo, eiusque virtute sine subiecto existunt & conseruantur, de natura ergo conuersionis totalis non est, nisi quod ex ui eius terminus à quo destruatur, & terminus ad quẽ producatur. Itaq; cõuersio hęc est productio termini ad quẽ, & destructio termini à quo. Quo aũt pacto hoc proueniat, quia sit annihilatio destructio termini à quo, inferius dicetur. Vt ergo aliquid in aliud dicatur conuerti, requiritur vt illo desinente esse, scilicet, termino à quo, aliud, scilicet, terminus ad quem, succedat in esse, ita quod verum sit dicere, hoc desinente illud incipit, non enim sufficit, quod post esse huius illud habeat esse, vt dicatur ei succedere, alioquin posset dici Solem succedere vermi corrupto, quia habet suum esse post esse vermis; aliud ergo est, hoc succedere illi, aliud vero hoc habere esse post non esse illius: ad successionem .n. proprie dictam requiritur, quod hoc desinente esse, illud incipiat esse. Secundo, eodem modo potest aliquid conuerti in aliud, quando illud potest proprie succedere illi: & virtute diuina potest quodcumque creatum secundum se totum, & quodlibet eius succedere alteri creato; ergo virtute diuina quodlibet creatum potest conuerti in quodlibet; ergo substantia materialis vel spiritualis potest conuerti in substantiam materialem, vel spiritualem.

Sed contra conclusionem est auctoritas Boetij in libro de duabus naturis & vna persona Christi, in parte, qua disputat contra Henric. in qua dicit sic: Neque corporea substãtia in incorpoream mutari potest, neque incorporeæ in se inuicem proprias formas mutant, solæ enim illæ in se mutari possunt, quæ habent vnius naturæ subiectũ cõe. Secundo, quia Augustinus super Genes. capit. 17. sic ait: omne corpus in omne corpus posse mutari, non defuerunt qui assererent, corpus autem aliquod conuerti in animam, fieri naturam incorpoream, neque scripsisse scio, neque fides habet, vt in eodem libro etiam cap. decimo, & 24. inquit: Corpus in omne corpus mutari credibile est; quodlibet autem corpus posse mutari in animam credere absurdum est. Ad auctoritatẽ Boetij respondet Scotus, quod intentio sua est, quod non sunt conuertibilia in se inuicem, nisi quia habent naturam communem, nec hæc omnia, sicut habet ibi, sed ea tantum, quæ in se agere & pati possunt; vnde dicit ibidem, quod non potest æs in lapidem mutari; ergo non loquitur de quacumque conuersione possibili

Deo,

Deo, sed de conuersione, quæ requirit materiam communem, & qualitates oppositas actiuas & passiuas, quæ sufficiunt ad conuersionem naturalem: vnde de conuersione naturali loquitur, & non quacumque, sed immediata, quia aliter intelligi non potest, quo modo æs non possit conuerti in lapidem nisi de conuersione naturali, & immediata, constat enim per multas mutationes æs in lapidem conuerti posse. Si obijcias, quod sic intelligendo dicta Boetij, non potest haberi conclusio, quam intendit probare, scilicet, quod humanitas non possit conuerti in Deitatem, quia ex præmissis suis non poterit concludi prædicta Conclusio, nisi de conuersione immediata, quę posset fieri virtute naturæ, de qua tamen non fuit contradictio inter Henric. & ipsum. Respondeo, quod ratio Boetij in præmisis suis non plus concludit, quam quod dictum est, scilicet, quod natura humana non potest conuerti in Deitatem tali conuersione, quæ requirit subiectum commune & potentiam agendi & patiēdi mutuo in conuersis. Ad argumenta Augustini respondeo, intētionem eius fuisse probare, animam nō fuisse productam de aliquo corpore, imo quod nec illo productionis genere de eo potuisse produci, quia illa productio non fuit miraculosa, sed talis, qualis rebus competebat: non vult ergo Augustinus negare, quia Deus possit conuertere corpus in animam, sed vult dicere, quod hoc in prima rerum productione non fuit factum, vel non potuit fieri secundum modum illius productionis, quia illa non erat miraculosa, sed correspondens naturis rerum productarum.

Quinta Conclusio. Substantia potest conuerti in accidens, & ens absolutum in ens respectiuum. Probatur, illud agere æque potest quemcumque terminum in quemcumque conuertere totaliter, quod licet in virtute sua actiua vtrumque extremum siue terminum ęque totaliter quantum ad esse, & etiam quodlibet necessario concomitatur vtrumque terminum in essendo, sed Deus habet quæcumque entia creata æque isto modo in sua potestate, siue potentia actiua; ergo potest quodcumque creatum in aliud conuertere, & per consequens quodlibet ens creatū potest in aliud conuerti; ergo substantia pōt cōuerti in accidens, & ens absolutum in respectiuum. Sed aduerte, quod si accidens est idem re ipsa cum substantia, non potest conuerti in aliquam substantiam vel accidens, nisi destructa etiam substantia, cui est idem; quia aliter idem esset simul & non esset: vnde conuerso accidente tali necessarium est, & concomitanter substantiam illam cōuerti. Item eodem modo potest aliquid conuerti in aliud, quo modo illud potest succedere isti, nunc autem virtus diuina potest quodcumque creatum secundum se totum, & quodlibet sui, succedere alteri creato, igitur quodlibet creatum potest in quodlibet aliud creatum conuerti; ergo & substantia in accidens, & ens absolutum in respectiuum.

Sed obijcies: Si substantia potest in accidens conuerti: ergo substantia potest esse inhærens. Respondeo, id non sequi, scilicet, quod

substantia manens substantia inhæreat, quia vterque terminus conuersionis habebit proprium modum essendi sibi correspondentem, itaque terminus à quo si fuent substantia, habebit modum per se essendi, terminus autem ad quem istius conuersionis si fuerit accidens, habebit proprium modum essendi sibi correspondentem, scilicet, in alio: non ergo substantia existit in alio, sed substantiæ per se existenti tanquam termino à quo succedit ens in alio, tanquã terminus ad quem. Similiter dicendum est de ente absoluto conuerso in respectiuum.

Sexta Conclusio. Creatura non potest conuerti in Deitatem. Ratio est, inquit Scotus vbi supra, quia nihil potest conuerti, nec vt terminus à quo, nec vt terminus ad quem, nisi cuius esse & non esse totaliter substantiæ virtuti conuertentis: at nihil intrinsecum Deo substantiæ potentiæ diuinæ, quia prima potentia actiua non respicit pro obiecto nisi possibile, quidquid autem est Deo intrinsecum est simpliciter necesse esse; igitur vt supra, omnes istæ conclusiones procedunt de conuersione productiua termini ad quem.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum negatur antecedẽs: ad probationem eius dico, quod in Incarnatione est consideranda actio de genere actionis, & vnio extremorum: verbum diuinum non est terminns actionis realis, quia per ipsam non producitur, nec produci potest, sed terminus talis actionis est vnio ipsa, vt in tertia parte diximus, vnio vero, quæ est relatio realis, terminatur ad personam verbi. Ad confirmationem dico, quod contra immutabilitatem, necessitatem, & infirmitatem cuiuscumque est, quod possit esse terminus actionis realis proprie dictę de genere actionis, quæ requirit terminum per eam produci à causa actiua.

Ad secundum dicitur, quod conceditur Conclusio eius, concludit enim id, quod supra diximus.

ARTICVLVS III.

An ex vi conuersionis sit terminus ad quem vbi præfuit terminus à quo.

IN hac quæstione est sententia S. Thomæ tertia parte, quæstione 35. artic. secundo & tertio, & ibidem Caiet. asserentis, partem affirmatiuam quæstionis præsentis huic rationi inniti; nihil potest esse (inquit) alicubi, vbi prius non fuit, nisi per loci mutationem vel per conuersionem alicuius in ipsum: sicut in domo aliqua incipit de nouo esse ignis aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur; sed corpus Christi non incipit de nouo esse in hoc sacramento per motum localem, tum quia desineret esse in cælo, non enim quod mouetur localiter, peruenit de nouo ad aliquem locum, nisi deserat priorem; tum etiam quia impossibile est, quod vnus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diuersa loca, cum tamen corpus Christi sub hoc sacramento simul esse

esse incipiat in pluribus locis; ergo necessario dicendum est, quod non potest de nouo incipere esse in hoc sacramento, nisi per conuersionem panis substantiæ in ipsum.

Scotus vero oppositam sententiam tenet in quarto distinct. 10. quæstio. 13. & quarto, distinct. 11. quæstio secunda, & hanc rationem D. Thomæ infirmare contendit, quod & facit Durand. distin. vndecima. Tenet ergo Scotus duo: primũ, quod ratio D. Thomæ deficit, quia potest aliquid incipere esse vbi prius non erat, quin mutet locum, & quin aliquid conuertatur in ipsum. Secundum, quod ex ui conuersionis terminus ad quem non necessario ponitur vbi terminus à quo erat: vnde si præcise consideremus conuersionem panis in corpus Christi ex vi eius non ponitur sub accidentibus panis, quia posset illa conuersio fieri in Angelum in cęlo de nouo productum, si vero cõsideretur quatenus sacramentalis est, ponitur necessario corpus Christi sub accidentibus panis, quia habet annexam aliam mutationem, qua de non pręsente fit præsens, qua non mutatur secundum locum, quia fieri potest, vt quis nouam præsentiam ad vnum locum acquirat, quin deserat priorem, vt postea ostendemus.

Pro intelligentia huius difficilis controuersiæ primo notãdum est, per actionem aliquam de genere actionis illud primo haberi, ad quod primo, & per se terminatur, cætera vero, quæ proprium terminum actionis concomitantur, habentur concomitanter, & quasi concomitanter, nam cæteris ablatis habetur terminus per se primus eius. Exemplum est in generatione hominis, per eam enim primo, & per se habetur esse hominis substantiale, de per accidens vero ea omnia, quæ ipsum concomitantur, nec in eius ratione substantiali continẽtur, vt accidentia omnia. Vnde si per possibile, vel impossibile tollerẽtur ab eo, nihilominus generatio haberet suum per se terminum, vnde illa accidentia non habẽtur per generationẽ ex vi prima ipsius, sed ex concomitãtia & per accidens. Quamobrem Caietanus vbi supra bene ait, accidentia concomitantia terminum primum actionis haberi quidem per ipsum non per se primo, sed per se secundo, nam quicumque Philosophus dixit accidẽtia per se esse terminum generationis substantialis? non ergo habentur per se per generationem accidentia concomitantia eius terminum, sed per accidens. Sed aduertendum maxime, accidentia, quæ terminum primum actionis concomitantur, esse in duplici differentia: alia, quæ ei sunt veluti intrinseca, in hoc sensu, quod substantiam vt à loco abstrahẽtem concomitantur, vt quantitas, qualitas, & similia: alia vero, quæ ei extrinsece coniunguntur & nõ sequũtur eã vbicumque fuerit, cuiusmodi est respectus ad locũ, non enim præsentia ad hunc vel illum locum determinatum sequitur substantiam locabilem, quia de per accidens competit ei esse in hoc vel illo loco determinato; quo circa præsentia huiusmodi non habetur per generationem substantiæ necessario.

Sed dices, substantiam, quæ gignitur ex vi generationis, esse ibi, vbi erat corruptum, nam si ex aere fit ignis, ignis ponitur in loco, vbi

erat aer. Respondetur, quod hoc non habetur ex vi generationis, quatenus productio est, sed quatenus mutatio, quę necessario requirit materiam, communem vtrique termino, & quia terminus ad quē introducitur in materia, sub qua erat terminus à quo, tūc fit, quod terminus ad quem sit vbi erat terminus à quo; cæterum ex vi generationis, quatenus præcise productio non habetur illa præsentia ad locum illum vnde, cum conuersio vt sic non sit mutatio, nec aliquid commune vtrique termino supponat, nō est vnde terminus ad quem ponatur necessario vbi pręfuerat terminus à quo. Exemplum est de creatione, per quā accipit esse, sed non necessario vt hic; idem dicendum est de alijs accidentibus sic existentibus, vt quod res producta sit prope me vel te, ad dextram vel sinistram, hæc.n. non conueniunt ei ex natura conuersionis & actionis. Confirmatur, quia Deus posset conuertere lapidem in Angelum in cælo existentem, quia in hoc non est minor contradictio, quam quod conuertat illum in Angelum lapidi præsentem, at tunc non haberet esse præsens lapidi; igitur ex vi productionis terminus ad quem non est vbi pręfuit terminus à quo.

Secundo obserua, possibile esse aliquod corpus moueri de loco ad locū, quin primū locum deserat; quod vt intelligas aduerte ex Scoto in quarto distinct. 11. quæst. prima, §. quantum, &c. quod quia corpus mouetur de loco ad locum, & expellitur aliud corpus, communiter sunt ibi quatuor motus vel mutationes & octo termini, duæ in corpore expellente, & duæ in eo quod expellitur; corpus enim expellens aliud à suo loco mouetur ab vbi suo ad priuationem eius, & hic motus, seu mutatio potest dici depditio prioris vbi, q̄ habet duos terminos, vnum positiuum, à quo, scilicet, vbi in quo est; alium priuatiuum, qui est terminus ad quem, nam per illam mutationem perdit priorem locum, & consequenter acquirit priuationem eius. Similiter idem corpus expellens mouetur a carentia & priuatione vbi ad quod tendit & ita à priuatione, vt à termino à quo mouetur ab vbi acquirendum, & ad terminum ad quem: & hæc mutatio potest dici acquisitiua vbi. Similiter sunt duæ mutationes, & quatuor termini in corpore expulso, cum primum expellens intrat in locum eius, nam prima est ab vbi, in quo est, ad priuationem eius, & appellatur similiter deperditiua loci. Secunda vero est à priuatione vbi acquirendi ad vbi, quod de nouo acquirit, & dicitur mutatio acquisitiua loci: Si vero corpus nō recedēs à priori loco & vbi, fieret in nouo vbi, esset ibi tantum vna mutatio, scilicet à priuatione noui vbi ad illud nouum vbi, quæ dicetur mutatio acquisitiua vbi, & nulla ibi esset mutatio deperditiua vbi, quia prius vbi non est dependens, est autem sine necessaria aliqua istarum mutationum ad hoc, vt corpus ponatur vbi non fuit, quia non est intelligibilie, quod corpus sit vbi non fuit prius, omni seclusa mutatione; implicat enim qualitercumque aliquid esse hic realiter, quod prius non fuit hic realiter, quin ibi sit aliqua mutatio realis, vel in isto, vel in illo, cui est præsens realiter, nam nullo modo est transitus à contradictorio in contradictorium, quantum ad aliquod prædicatum reale, quin sit ibi aliqua mu-

mutatio realis, quia ſi nihil mutatur realiter: non eſt maior ratio, quare hæc pars contradictionis ſit magis vera nunc quam prius, nec quare prius magis alia vera quam iſta, ſicque vel nunc, vel prius, vel ambæ ſunt ſimul vere, vel ambæ ſunt ſimul falſæ. Quod vero ſit poſſibilis mutatio corporis localis acquiſitiua loci, ſine deperditione prioris loci, patet in corpore Chriſti, qd realiter ſit præſens ſpeciebus panis, quin locum, quem habet in cælo, deſerat, & accidentibus exemplis naturalibus oſtenditur. Angelus enim exiſtens in loco adæquato acquirit præſentiam de nouo in alia parte loci, non admittendo prius vbi coadæquatum, in quo erat. Præterea anima hominis per nutritionem acquirit nouam præſentiam, & vnionem partialem, non admittendo priorem. Ratio vero à priori, quia quod mobile admittat priorem locum, quin alium acquirit, ex eo prouenit, quod non poteſt eſſe ſimul in diuerſis locis, nam ſi poſſet, non eſſet neceſſarium deſerere priorem locum, vt alium acquireret, ſed iſtum acquireret illo retento: ſed hoc non eſt impoſſibile in ordine ad diuinam potentiam, vt infra oſtendemus; ergo poſſibile eſt aliquid eſſe vbi non fuit, quin priorem locum amittat, imo & quia aliud in ipſum conuertatur, vt etiam poſtea oſtendemus.

Tertio obſerua, Deum de ſua potentia abſoluta poſſe facere præſens corpus Chriſti ſpeciebus panis, manente ſubſtantia panis, imo præſentia eiuſdem rationis cum hac, quam habet modo in ſacramento altaris. Probatur primo, quia in hoc nulla eſt repugnantia & contradictio; ergo illud poteſt à Deo fieri. Conſequentia eſt nota; Antecedens probo, in primis non eſt repugnantia ex parte rerum, vel terminorum, primo corporis Chriſti & ſubſtantiæ panis, quia etiam quantitatiua modo vnum corpus per diuinam potentiam poteſt fieri præſens intime alij corpori, conſeruata eius ſubſtantia; ergo multo minus repugnat, quod vnum corpus ſine modo quantitatiuo fiat præſens alij intime, quia ſubſtantia ſine modo quantitatiuo, & indiuiſibiliter exiſtens, non repugnat, nec expellit formaliter præſentiam alterius ſubſtantiæ ad eodem loco ſecundo, quia de facto quantitas corporis Chriſti ſit intime præſens quantitati panis. Neque eſt ex parte ipſarum rerum repugnantia; ergo multo minus eſt repugnantia inter ipſas ſubſtantias ſi ſolas ipſas & earum partes attendamus. Secundo, quia tota repugnantia ponitur in hoc à Diuo Thoma: quia ſi ſubſtantia panis non conuertitur in corpus Chriſti, nulla eſt actio, per quam corpus Chriſti fiat hic præſens: ſed hoc eſt falſum, quia per mutationem acquiſitiuam huius præſentiæ, & non deperditiuam illius, quam exhibet cælo, fieri & haberi poteſt; igitur vt ſupra, &c. His conſtitutis, ſit

Concluſio Prima. Ex vi conuerſionis formalis terminus ad quem fit, vbi præfuit terminus a quo, ſi conſideratur pro vt eſt mutatio proprie dicta. Probatur, quia ex natura talis mutationis forma, quæ de nouo fit, quæque eſt terminus formalis eius, introducitur in materiam, ſub qua erat forma termini à quo; ergo neceſſario termin[illegible] quem fit ibi, vbi à quo tal[illegible]at, ſ. vbi terminus quo [illegible]

Secun-

Secunda Conclusio. Ex vi conuersionis totalis nō ponitur terminus ad quem, vbi præfuit terminus à quo, qui conuertitur. Probatur, quia vt præcedente Conclu. diximus, tota ratio, ob quam ex vi productionis formalis terminus ad quem eius est, & fit, vbi præfuit terminus à quo, est propter commune subiectum vtrique termino, sub quo fit terminus ad quem, sed in conuersione totali nullum est subiectum, vt supra diximus; ergo nulla est ratio, ob quam per conuersionem totalem vt sic, terminus ad quem fit, vbi præfuit terminus à quo. Præterea totalis conuersio nihil aliud est, quā transitio vnius in aliud, quæ vel est productiua termini ad quem, vel est in præexistentem terminum; si primo, ipsa non ponit terminum ad quem ex vi sua vbi præfuit terminus à quo, nam Deus posset conuertere lapidem in Angelum in cælo de nouo productum, vt etiam diximus supra; si secundo, magis videtur, quod terminus à quo acquirat per eam præsentiam ad terminum ad quem è conuerso, quia quando aliquid conuertitur in præexistens, magis acquirit conditiones eius, in quod conuertitur, quā è conuerso, sicut si nutrimentum conuertitur in carnem, magis animatur anima carnis quam caro informetur forma eius, & vniuersaliter acquirit conditiones absolutas, & vbi, & alias respectiuas carnis, quā è conuerso; igitur ex sola cōuersione termini à quo conuersus magis acquirit præsentiam termini ad quem, quam è conuerso. Quarto, per nullam mutationem habetur per se illud, quod est aliud, & posterius suo per se termino, præsertim si nulla necessitate est ei coniunctū: sed præsentia termini ad quem in loco termini à quo, est quid aliud, & posterius termino ad quem conuersionis; ergo per eum & naturam conuersionis termini à quo in terminum ad quem, non habetur præsentia termini ad quem, vbi fuit terminus à quo. Maior est nota ex terminis; minor vero etiam, quia illa conuersio terminatur ad terminum ad quem sub ratione propria eius, in qua illa præsentia non includitur. Hæc Conclusio clarescet per sequentem.

Tertia Conclusio. Ex vi conuersionis panis in corpus Christi non fit præsens corpus Christi sub speciebus panis; & loquimur de conuersione, seu transubstantiatione panis in corpus Christi, terminata ad ipsum sub ratione, qua substantia. Probatur hæc Concl. per ea, quæ in probatione præcedentis dicta sunt, & probatur vlterius in hunc modum, præsentia corporis Christi ad species non includitur per se in termino ad quem transubstantiationis; ergo non habetur per se per eam. Consequentia patet, quia per mutationem vel actionem quamcumque non habetur per se, nisi terminus eius per se, & ea, quæ in per se termino eius includitur, vt supra adnotauimus. Antecedens vero de per se patet, qnis enim nisi mentis inops dicet, in corpore Christi, qua substantia est, includi præsentiam eius ad species, quæ ei est omnino extrinseca?

Respondet Caietanus dicendo, quòd antecedens est falsum, nam videmus in naturalibus per eādem actionem haberi per se nō solum substantiam per se primo terminantem, sed

sed etiam cõcomitantem passionem; nam per vnam & eandem actionem habetur per se terra & grauitas eius, & similiter ignis & leuitas eius; & similiter per eandem actionem habetur Socrates & filiatio eius, qua Socrates generatur. Sed re vera decipitur Caietanus, quia vt supra diximus, per se nõ habetur per generationem accidens; & quamuis accidentia absoluta, & quæ ad existentiam substantiæ requiruntur, habeantur per se per generationem, tamen præsentia ad terminatum locum non potest haberi; quæ enim connexio est inter corpus Christi in cœlo existens, & inter præsentiam eius ad species? numquid habita substantia corporis Christi habetur? Præterea si ista conuersio terminatur ad esse substantiale corporis Christi, quod abstrahit a præsentia ad species, quæ est relatio extrinsecus aduenien s, quomodo per illam habetur? Et confirmatur, quia si ista cõuersio esset productiua corporis Christi, & re vera illud produceretur de nouo, quia non existeret, nulla ratione ex vi sua cõstitueret corpus sub speciebus, quia terminaretur præcise ad esse eius substantiale, quod talis præsentia necessario non concomitatur; ergo neq; modo terminata ad idẽ esse iam existẽs. Item de ratione transubstantiationis nihil aliud esse videtur, nisi quod hæc substantia transeat in illam, & quod illa, in quam transit vere & proprie, succedat ei, ita quod vna desinente esse, alia excipiat esse, sed ad hoc non requiritur, quod vna alteri succedat in eodem loco & situ; ergo per transubstantiationẽ panis in corpus Christi, corpus solum habet, quod desinente pane ei succedat, nõ vero quòd in eodem loco. Quæ dicta Caietani sunt; siquidẽ confessus fuerit, ꝙ si conuersio panis cõsideretur absolute, non ponit corpus Christi sub speciebus, neque terminum ad quem vbi præ fuit terminus a quo, bene tamen si vt sacramentalis consideretur.

Secundo principaliter arguitur, ꝙ conuertitur in præexistens, trahitur ad conditiones præexistentis, & non è contra, vt præcedenti conclusione ostendimus; ergo potius panis est vbi est corpus Christi, quam è conuerso.

Tertio principaliter arguitur, & suppono, quod Deus potest facere de sua potentia absoluta corpus Christi præsens speciebus panis manente substantia panis, quod ex notabil. 3. probauimus. Tunc sic: Sine mutatione substantiali potest esse noua præsentia corporis Christi ad panẽ; ergo oportet dare aliquam mutationẽ ad huiusmodi præsentiã; ergo huiusmodi præsentia non habetur per conuersionem, quia terminus vnius rationis, cuiusmodi est præsentia, non potest esse terminus distinctarum mutationum secundum genus. Si dixeris, huiusmodi prçsentiam posse quidem haberi absq; mutatione substantiali panis, tamen nunc de facto habetur per substantialem mutationem panis in corpus Christi, & non per aliam. Contra, in corpus Christi prius factum præsens pani posset Deus conuertere panem, quia non esset tunc magis contradictio quam nunc, dum est absens; ergo talis conuersio vel non faceret corpus Christi præsens, sed fieret præsens postquam præsens, & consequenter eadem præsentia sub eadem ratione posset esse terminus per se distinctarum mutationum secundum genus.

Quar-

Quarto. Deus posset conuertere panem in corpus Christi, vt habens esse in cœlo, quia non est in hoc maior contradictio, quam in conuersione, quæ nunc ponitur, sed tunc non haberetur corpus Christi sub specie panis sub ipsa conuersione; ergo nec modo. Respondet Caietanus, concedendo antecedens, loquendo de conuersione absolute; iam igitur habemus, quòd considerata conuersione panis in corpus Christi absolute, vt conuersio & transubstantiatio est, nõ ponit terminũ ad quem, vbi præfuit terminus a quo, quod nostro argumento intendit probare Scotus. Fateor sane, quòd conuersio sacramentalis ponit corpus Christi sub specie panis, sed non præcise, quatenus conuersio est terminata ad esse substantiale corporis subsubstantiali ratione.

Quinto. Si panis quantus conuerteretur in corpus Christi quantum, & quòd substantia in substantiam, & quantitas in quantitatem conuerteretur, tunc corpus Christi quantum non haberet vbi circumscriptiuum, quod fuit circumscriptiue panis quanti; ergo nec habet modo vbi diffinitiue panis per conuersionem. Sequela antecedentis probatur, quia non posset illud quantum, scilicet corpus Christi, esse circumscriptiue in loco panis, cum sit maius pane. Cõsequentia probatur, quia sicut substantiæ quę subsunt quantitatibus, se habent ad locum diffinitiue, ita substantia quanta, & substãtia quanta ad locum circumscriptiue; ergo quod conuersio in substantiam facit adesse diffinitiue in loco, hoc facit conuersio substantiæ quantæ in substantiam quantam ad esse circumscriptiue in loco; ergo si conuersio substantiæ quantæ in substantiam quantam non ponit terminum ad quem in loco termini a quo circumscriptiue, nec conuersio substantiæ in substantiam ponit terminum ad quem diffinitiue substantiæ conuersæ in loco. Ex dictis patet, rationem, cui S. Thomas innititur, deficere, quandoquidem potest aliquid esse vbi prius non fuit sine mutatione locali, & quin aliquid in ipsum conuertatur.

Vltima conclusio. Corpus Christi potest incipere esse in sacramento de potentia Dei absq; eo, quòd priorem locum, quem habet in cœlo, deserat, & quin conuertatur panis in ipsum. Conclusio hæc satis constat ex dictis notab. 3. vbi notauimus, Deum posse facere corpus Christi præsens panis substantiæ, quin in ipsum conuertatur, vt ex notab. 2. satis etiam patet, quod potest fieri præsens de nouo speciei panis, quin priorem locũ deserat; si igitur aliter quam per loci mutationem, vel conuersionem alterius in ipsum, potest corpus Christi fieri præsens speciei panis; ergo illa ratio D. Thomæ, cui innititur ad oppositum asserendum, non videtur sufficiens. Vnde Scotus tractans quòd nõ sit necessarium Christum deserere locum in cœlo, etiamsi fiat præsens, vt sit in sacramento, sic ait: Ad propositũ igitur, mutationem deperditiuam illius vbi in cęlo, nullus ponit in corpore Christi, secundum Augustinum dicentem: Donec firmatur sæculum, sursum est Dominus; & hoc intelligendũ regulariter nisi ex aliqua gratia speciali sibi placeret localiter descendere, quod non ponitur fieri per veritatem Eucharist ę, oportet tamen ponere ad saluandum realem præsentiam corporis Christi in sacramẽ-

to,

to, quod in ipso sit aliqua præsentia ad species panis, quæ prius non fuit, alioquin non magis esset nunc præsens quam prius; illa enim mutatio, quæ est circa species panis, scilicet quod prius erant in subiecto, nunc autem non sunt in subiecto, nihil facit ad hoc, quod corpus Christi de nõ præsente istis sit præsens; ergo necesse est ponere aliquam mutationem in corpore Christi acquisitiuam illius præsentiæ nouæ, quæ tamen non potest dici proprie mutatio localis, propter duo, tum quia eam non concomitatur aliqua deperditiua prioris vbi, sicut communiter est in motu locali; tum etiam, quia proprie hic terminus istius mutationis non est vbi, quia in termino mutationis huius corpus Christi non habet hic vbi, sed terminus est quędam pręsentia simplex ipsi speciei vera, & realis, terminus vero mutationis localis proprie dicti, est ipsum vbi. Hæc Scotus.

Si autem quæras, ad quod genus pertineat hæc mutatio, & terminus eius? Respondet Scotus: Dico, quod si Angelus ponitur de nouo præsens alicui corpori, dicitur quidem esse in loco diffinitiue, eo modo, quo sibi potest conuenire esse in loco, & sic dicetur mutari, licet illa mutatio multum distet a vera mutatione secundum vbi, adhuc autem quantum ad aliquas conditiones, præsentia corporis Christi ad species magis recedit a vera ratione vbi, quia nullo modo per istam præsentiam determinatur sic ad vnum vbi, quod sibi repugnet aliud, sed Angelus per vnum vbi sic determinatur ad illud, vt sibi repugnet aliud.

Sed inquires, ad quod genus pertinet hæc præsentia, & respectus corporis Christi ad species? Respõdeo, quod magis proprie reducitur ad genus vbi inter omnia genera respectuum extrinsecus aduenientium, quibus in pluribus cum illo respectu conuenit, quamuis non sit proprie in illo genere, sed reductiue.

Sed cõtra dicta arguitur, quia Christi corpus per hoc, quod sit præsens speciei panis, non acquirit aliquid absolutum, sed solum respectum præsentialitatis ad eam; ergo non interuenit ibi aliqua mutatio, quæ non est ad relationem & respectum. Respondeo, quod ad relationem intrinsecus aduenientem non est motus, nec mutatio, quia ad positionem extremorum sequitur necessario, & ex natura eorum, bene tamen potest esse ad relationem extrinsecus aduenientem, quæ non necessario sequitur fundamentum & terminum posita in esse, sed acquiritur absque alicuius absoluti nouitate, vt alias diximus. An vero hæc præsentia ad species sit aliquid intrinsecum corpori Christi, vide Suarez q. 35. d. 11. q. 11. &c.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum patet ex dictis primo artic. huius Controuersiæ, vbi docuimus, transubstantiationem nõ esse proprie mutationem, ac proinde non exposcit commune subiectum vtrique termino; per quod soluitur, & secundum argumentum.

Ad tertium respondet Scotus dupliciter: Primo, quòd maior est vera in mutatione proprie dicta, quia in ea succedit in eodem susceptiuo oppositum post oppositum, est enim ibi trãsitio formalis seu partialis formæ in

oppo-

oppositum, eodem supposito manente, scilicet materia: at in proposito nō est ita ratio, hic enim sufficit, quòd esse huius termini in illius sint disparata, licet simul se possint comparare in entitate, quia ad nihil idem informandum comparatur, circa quod sibi succedant. Secundo posset concedi, quòd termini transubstantiationis sint simpliciter incompossibilis in essendo absolute, sicut sunt simul in entitate album & nigrum, quamuis sint contraria secundum suas species, non tamen possunt esse simul in eodem susceptiuo. Vnde esse panis, & esse corporis Christi, sicut modo sibi succedunt circa species, sunt in compossibilia, licet in essendo se compatiantur simul.

CONTROVERSIA SEPTIMA;

Vtrum panis conuertatur in corpus Christi in Eucharistia.

Videtur quod non, quia in omni mutatione positiua terminus ad quē accipit esse, vt patet discurrendo per omnes mutationes: sed corpus Christi non accipit esse per istam actionem, quia tunc frequenter acciperet esse; ergo corpus Christi non est terminus alicuius actionis positiuæ vel mutationis; ergo nec conuersionis; ergo nihil conuertitur in ipsum, & consequenter nec panis.

Secundo. Si panis conuerteretur, in corpus Christi, oporteret esse aliquem terminum primum huius mutationis, qui in proposito non est Deitas, nec esse potest, ex secundo articulo præcedentis Controuersię; nec anima intellectiua, quia illa secundum omnes, non est in sacramento nisi cō-comitanter; nec potest esse aliquod accidens, vel accidentia, quia tūc non esset transubstantiatio, sed transaccidentatio; non restat igitur in proposito nisi sola materia: sed conuersio in materiam non est transubstantiatio, sed magis resolutio in materiam; ergo &c.

Tertio. Sicut in naturalibus non sunt plura ponenda quam ratio naturalis necessario conuincit, ex primo Phys. quia pluralitas est superflua, ita in credibilibus nō sunt ponenda plura quam conuinci posset ex veritate creditorum: sed veritas Eucharistiæ saluari potest sine ista conuersione; ergo non videtur ponenda. Probatur minor, quia ad veritatem Eucharistiæ sufficit, & requiritur signum & significatum realiter sub eo contentum: sed substantia panis cum suis accidentibus æquè potest esse signum, sicut sola accidētia, immo magis, quia substantia panis sub speciebus magis est nutrimentum quam accidentia, sicq; magis repræsentatur corpus Christi sub ratione alimenti spiritualis, res

etiam

etiam contenta, scilicet corpus Christi, æque potest saluari cum substantia panis, sicut cum solis accidentibus, quia non magis repugnat substantiæ esse cum substantia quam cum quantitate illius substantiæ; ergo &c. Et cōfirmatur hæc ratio, quia sunt ponenda pauciora miracula quantum possibile est, sed panem manere cum suis accidentibus, & corpus Christi ibi esse, vere pauciora ponuntur miracula quam ponendo panem ibi non esse; ergo &c.

Quarto nihil est tenendum tanquam de substantia fidei, nisi quod potest haberi expresse descriptum, vel expresse declaratum ab Ecclesia, vel euidenter sequitur ex aliquo plane cōtento in Scriptura, vt plane determinato ab Ecclesia; nam credere aliquid firmiter, quod nullo istorum modorum est certum, leuitatis esse videtur, quia non est auctoritas sufficiens, nec ratio, si nihil istorum inueniatur: sed nō videtur expresse haberi non esse ibi substantiam panis, nec in Scriptura expresse, neque expresse determinato ab Ecclesia, nec euidenter ab his deducto; igitur non tenendum tanquam ex fide, quòd panis nō maneat in Eucharistia, & consequenter quòd conuertatur.

Quinto in creditis secundum intellectum vniuersalē nobis traditis, non videtur ille modus determinandus, qui est difficilior ad intelligendum, & ad quem plura videntur sequi inconuenientia: sed istud, scilicet corpus Christi esse in Eucharistia, est quoddam verum vniuersaliter traditum nobis, iste autem intellectus, quòd non sit ibi substantia panis, videtur difficilior ad sustinendum, & ad ipsum plura inconuenientia sequuntur, quam ponendo ibi esse panis substantiam; ergo &c.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquirā causa de quæsito principali, seu quod idem est, an panis maneat in Eucharistia post consecrationem. Secundo agam de termino huius conuersionis. Tertio, an substantia panis in conuersione in corpus Christi annihiletur. Quarto, quomodo corpus Christi posset esse in Eucharistia sine modo quantitatiuo. Quinto, quibus propositionibus possit hæc conuersio exprimi. Vltimo ad argumenta.

ARTICVLVS I.

An panis maneat post consecrationem in Eucharistia.

INnocentius de officio Missæ, vt refert Scotus in quarta distinctione vndecima, quæstione tertia, §. Hic duo, tres refert sententias; Prima est, quòd panis manet, & tamen cum ipso vere est corpus Christi. Secunda asserit, quòd panis non manet, nec tamen conuertitur, sed desinit esse, vel per annihilationem, vel per corruptionem in aliud. Tertia, quę Catholica est, asserit, panem vere transubstantiari in corpus & verum sanguinem Christi. Quælibet autem istarum sententiarum voluit hoc commune saluare, scilicet, quòd vere est corpus Christi sub hostia, & sanguis sub vino facta consecratione, quia istud negare est plane contra fidem, expresse enim a principio institutionis Eucharistiæ fuit de veritate fidei, quòd vere ibi & realiter corpus

Chri-

Christi continetur. Præter has senten tias fuit error distinctus a prima sententia, quæ etiam erronea & hæretica est, asserens, manere quidem substantiam, nō autem eius suppositum, sed illam substantiam & naturam panis vniri Christo hypostatice, cuius erroris auctor fuit quidam Ioannes Parisiensis, vt refert V valdensis, tom. 3.cap.43.

Pro intelligentia huius sententiæ aduertendum est, D.Thomam 3.par. quæst.75.art.2. colligere in sacramento Eucharistiæ nō remanere substantiam panis ex illis verbis Christi; Hoc est enim corpus meum; quia si remaneret substantia panis, non posset vere dici: Hoc est enim corpus meum; sed solum potuisset dicere Christus: Hic est corpus meum; illud enim pronomen Hoc, quod substantiale est, præsertim substantiue sumptum non potest per aduerbiū locale exprimi, quia nō esset expositio, sed corruptio propria significationis vocis; non ergo designat locum, sed substantiam præsentem, & sub accidentibus contentam; ergo si ibi maneret substantia panis ex vi suæ significationis, significaret illam & redderetur tota propositio falsa, quia falsum est dicere, panem esse corpus Christi. Cæterum inquit Scotus vbi supra, quòd hæc ratio non cogit, & idem sentit Durand. q.1. & Paludan. q.2. Ratio est, quia dato quòd substantia panis maneret, non demonstraretur per ly hoc, substantia panis, sed contentum sub pane, sicut modo non demonstrantur accidentia, quia esset propositio falsa, sed est sensus: Hoc ens, contentum sub hoc signo sensibili, est corpus meum, nam sicut modo sola species est signum significans corpus Christi ibi re ipsa existens, ita tunc hoc sensibile, scilicet substantia panis sub accidentibus esset signum ex diuina institutione significans corpus ibi contentum. Hoc confirmatur exemplo, nam ostensa bursa plena auro, recte & cum omni proprietate dicitur: Hoc est aurum; non enim tunc Hoc demonstrat ex sua propria significatione substantiam communem ipsius crumenæ, sed contentum sub ea.

Sed videtur hęc explicatio esse cōtra Concilium Trident. quod sess. 13. capit.4 expresse ex his verbis Christi (Hoc est corpus meum) colligit conuersionem panis in corpus Christi, & per consequens quòd ibi non sit panis, ait enim sic: Quoniam Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum in Ecclesia Dei semper fuit, idque nunc de nouo hæc sancta Synodus declarat, per consecrationem panis & vini cōuersionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri. Quibus verbis expresse docet, ex veritate verborum Christi Ecclesiam collegisse desitionem substantiæ panis; ergo ex veritate verborum, prout ab Ecclesia intellecta sunt, colligitur absentia panis. Respondetur ex Scoto, verum esse, quòd ex vi veritatis verborum, prout intellecta sunt ab Ecclesia, colligit ipsa per consecrationem fieri conuersionem panis in corpus Christi, quia hoc re vera est de substantia Eucharistiæ, nam licet Deo fuisset possibile instituisse, quòd corpus Christi vere esset præsens substantię panis pane manente, vel cum accidentibus pane annihilato, & tūc fuisset ibi veritas Eucharistiæ, quia & signum verum, & signatum verum;

Sed

Sed non est modo tota veritas Eucharistę,non enim Deus sic instituit eam vt auctoritates infra citandæ dicunt. Quod si dicas, quòd ad veritatem Eucharistiæ nihil requiritur, nisi verum signum. Respondeo, verum esse eo modo, quo signum est institutum, & quo sibi debet correspondere signatum, quod tamen non est nunc præcise,quòd ibi sit corpus cum pane, vel accidentibus panis indistinctè,sed institutum est nunc quod signatum sit tantum sub accidentibus,vt sub signo transubstantiatio panis in corpus Christi & vini in sanguinem. Et hic intellectus est illorum verborū Christi (Hoc est enim corpus meum &c.) Et quamuis supradictus intellectus fuerit possibilis,& potuisset stare cum verbis Christi Domini, tamen re vera nunc non est prout Ecclesia Spiritu sancto edocta intellexerit illa verba, nam Scripturę eo Spiritu sunt expositæ,quo conditæ,& ita supponendum est, quòd Ecclesia Catholica eo spiritu exposuit illa verba,quo tradita est nobis fides, scilicet Spiritu sancto edocta,& illum primum intellectum explosit, & hunc elegit, quia ille non erat verus quantum ad id, quod asserit manere substantiam panis post consecrationem. Hunc vero secundum elegit, qui verus est,& sic a Christo Domino traditus, prout solemniter ita esse declarauit, & habetur C. Firmiter,de sūma Trinitate & fide Catholica;Hæc igitur verba prout intellecta ab Ecclesia eo spiritu,quo dicta sūt & tradita, excludunt substantiationem panis in Eucharistia,& inducunt transubstantiam eius in corpus Christi,viniq; in sanguinem: Vnde quamuis ex illis verbis absolute sumptis nō inferatur euidenter conuersio prædicta panis in corpus Christi, quia posset saluari cum existētia panis, & existentia reali corporis Christi, tamen ex eisdem vt intellectis ab Ecclesia, non saluatur veritas Eucharistiæ sine conuersione panis in corpus Christi. Quocirca ex illis verbis absolute sumptis, non sumitur euidens argumentum ad conuincendum hæreticos de conuersione panis in corpus Christi,licet bene ex eisdem vt a tota Ecclesia intellectis, quia expresse illud determinauit, hic exponitur Scotus, Paludanus, & Durandus. Cæterum ergo assentitur opposito, scilicet quòd ex rigore verborum colligitur conuersio panis in corpus Christi. His constitutis,sit

Conclusio prima. Panis substantia non manet in Eucharistia vnita hypostatice verbo Dei. Conclusio est de fide tenenda. Probatur, quia illa vnio vel facta fuisset immediate inter naturam panis & verbum, aut inter corpus Christi & naturam panis:sed neutrum dici potest, ergo &c. Prior pars probatur, quia alias verbum esset ita impanatum, sicut fuit incarnatum,id præterquam absurdissimum & inauditum in Scripturis & Patribus, quis enim nisi desipiat, dicat,verbum tam vere & proprie esse panem, sicut & hominem. Sequitur etiam ex opposito, quòd cum semel verbum incarnatum sit quotidie, tamen multoties impanari. Posterior pars, scilicet quòd illa vnio non potuerit fieri medio corpore Christi,ostenditur,quia vnio hypostatica non fit in natura, sed in persona seu subsistentia, quæ in verbo sola vnica est, illaque diuina; ergo si in illa non fit, nullo modo ibi esse poterit, quia corpus non potest esse terminus, ad quem fit vnio, quia non

ha-

habet subsistentiam nisi diuinam, in qua natura humana assumpta subsistit & partes eius, eo modo, quo partibus subsistere potest conuenire ratione subsistentiæ totius, cuius sunt partes. Præterea si substantia & natura panis manet vnita; ergo tollitur conuersio & transubstantiatio, quia id, quod in aliud cõuertitur, non manet.

Secunda conclusio. In hoc sacramento nullo modo manet substantia panis, vel suppositum, sed conuertitur in corpus Christi: & idem dicendum est de vino. Probatur, quia de sacramentis id tenendum est, quod, & sicut Sancta Romana Ecclesia tenet, prout dicitur extra de hæret. cap. Ad abolendam: nunc autem ipsa tenet panem transubstantiari in corpus Christi, & vinum in sanguinem, sicut manifeste habetur de Sum. Trinit. & fide Catholica, c. Firmiter credimus, §. vna vero, vbi sic dicitur: Ipse Iesus Christus sacerdos est, & sacrificium, cuius corpus & sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis & vini veraciter continetur, transubstantiatis pane in corpus, & vino in sanguinem potestate diuina; ergo panis nõ manet, nec quoad substantiam, nec quoad suppositum. Eadem veritas diffinita est in Concil. Constantiensi sess. 8. vbi damnantur errores Vvicle fi dicentis, manere in Eucharistia substantiam panis & vini, & accidentia panis non esse sine subiecto. In Concil. vero Trident. sess. 13. c. 4. expresse dicitur, quod per consecrationem panis & vini fit conuersio totius panis in corpus Christi, & totius vini in sanguinem. Et can. 2. eiusdem sess. fore anathema eum, qui dixerit in sacramento Eucharistiæ manere substantiam panis & vini præter sola accidẽtia eorum. Sanctorum auctoritatibus eadem veritas probatur in c. Omnia, de consecratione dist. 2. hæc verba referuntur ex D. Ambros. Licet figura panis & vini hic nihil sit, tamen aliud quam corpus Christi & sanguis post consecrationem credendum est; quæ licet non ad verbum, in sententia tamen desumpta sunt ex lib. 4. de sacramentis cap. 4. & lib. 6. cap. 1. & Augustinus in cap. Vtrum sub figura, de cõsecrat. dist. 2. fideliter ante consecratio nem panem esse & vinum, quod natura formauit, post consecrationem vero carnem Christi & sanguinem esse, quod benedictio consecrauit. Et sermone 18. de verbis Domini, ante verba Christi, quod offertur panis dicitur, non quod naturam panis & vini post cõsecrationem retineant, sed quod nutriant. Et Beda de mysterio Missæ: Ibi forma panis videtur, vbi substantia panis non est. Item Bernardus de cœna Domini: Hostia, quam vides, iam nõ est panis, sed caro mea; similiter liquor iste, quam vides, iam non est vinum, sed sanguis meus, quemadmodum illic species cernuntur, quarum res vel substantiæ ibi nõ esse creduntur, sic res veraciter & substantialiter creditur, cuius species non cernitur.

S. Thom. 3. par. q. 75. art. 2. multipliciter probat nostram conclusionem. Primo, quia opposita sententia contrariatur formæ Eucharistiæ, in qua dicitur: Hoc est corpus meum, quod non esset verum, si substantia panis ibi maneret, nunquam enim substantia panis est corpus Christi, sed potius esset dicendum; Hic est corpus meum. Secundo, quia contrariatur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia esset ibi, quæ non

posset

posset adorari adoratione latriæ. Tertio, quia contrariatur ritui Ecclesiæ, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post vnam hostiam consecratã licet sumere aliam; vnde concludit, positionem asserentem, manere panem post consecrationem, esse vitandam tanquam hæreticam; quod & verissimum est. Cæterum Scotus vbi supra ait, quod præfata argumenta non improbant contrariam sententiam efficaciter: quocirca ad ea respondet per ordinem. Ad primum dicit, quod vtrumque est verum, & dicere, Hoc est corpus meum; & Hic est corpus meum; sed non hoc accidens, sed contentum sub accidente; eodem modo si esset panis, non hoc, quod est substantia panis, esset corpus, sed hoc, quod est contentum sub pane, esset corpus: maluit autem Saluator vti hoc vocabulo Hoc, quam Hic, quia magis exprimitur veritas Euchatistiæ per ly hoc, quam per ly hic; sed vtrumque dictum esset verum. Hæc Scotus, de quibus supra diximus notab. vnico, in fine, ad quæ me remitto. Ad secundum dicit Scotus, quod non valet, nec concludit aliquid, quia modo non est idololatra, qui adorat Christum in Eucharistia, & tamen non potest negari, quin sit ibi creatura aliqua, scilicet species illæ, sed non est adorandum sensibile continens, sed Christus contentus; & eodem modo tunc diceretur Christum contineri sub pane quanto & quali, & non adorari panem, sed Christum contentum sub pane, vt in signo.

Quod si obijcias, quod saltem simplices, qui non distinguunt, hic essent idololatræ. Dico, quod ita posset nunc argui contra se, quia simplices nõ distinguant accidentia illa a corpore Christi, sed in omnibus talibus est vna responsio, quia simplices adorant in fide Ecclesiæ, sic & hoc sufficit eis ad salutem, maiores autem distincte adorant contentum, non signum continens, & hoc siue signum continens sit accidens tantum sicut modo, siue substantia panis sub accidente sicut esset, si substantia panis maneret. Ad secundum non valet, inquit Scotus, quia modo manifestum est, quod illę species nutriant, sicut nutriret substantia panis, & tamen post vnam hostiam potest sumi alia; ergo similiter si ibi esset substantia panis, liceret sumere vnam hostiam post aliam: & quamuis species maneant, nõ tamen negatur sacramentum esse cibum spiritualem animæ, datur enim contentum sub nutrimento corporali, & ita si poneretur manere substantia panis, esset ibi nutrimentum corporale, & tamen contentum sub eo esset tantum nutrimentum animæ. Et quamuis istæ rationes non probent, nec efficaciter probent conclusionem, vt ostensum est, Conclusio tamen est de fide tenenda, vt ex Sacris Cõcilijs deduximus, imò aperte illam diffiniunt Concilia, quocirca opposita est manifeste & expresse hæretica.

Tertia conclusio. Non solum non manet totus panis in hoc sacramento facta consecratione, sed nec manet materia, nec forma, nec aliquid de substantia eius. Contra hanc conclusionem, vt refert S. Bonauent. distinctione vndecima, articulo primo, quæst. 2. fuit opinio asserens, quod nõ totum panis conuertitur secundum substantiã in corpus Christi, sed quod aliqua pars eius substantialis manet, constat enim quòd remanent acci-

dentia, & secundum esse, & secũdum operationem; & quia manent secundum esse, fuerunt aliqui, qui asseruerunt, manere materiã panis, quæ illa sustineat, & transire formam: Alij vero videntes quod accidentia habent operationem, & omnis operatio ortum habet a forma substantiali, dixerunt, quod transit materia, & remanet forma. Sed vtraque sententia est hæretica, quia Concil. Tridentin. diffiniuit sess. decimatertia, canone secundo, post consecrationem nihil substantiæ panis manere, sed sola accidentia, sub quibus est corpus Christi. Sed rationibus istæ duæ sententiæ reprobantur, in primis quod materia non maneat ad finem, ad quem ponitur a prima opinione, seu errore, patet, quia materia non est nata sustinere accidentia, nec esse in actu sine forma, saltem virtute naturali. Præterea si manet materia panis, vel separata a forma panis, vel coniuncta ei: Si separata, vel igitur manet absque omni forma, vel cum forma corporis Christi; si coniuncta formæ panis; ergo manet panis, quem tamen assent præfata opinio non manere, sed solam materiam eius; si separata absque omni forma, ad quid est ponenda? nec videtur vllo modo propter conuersionem necessaria. Nec manet coniuncta formæ corporis Christi, quia non est nata tali forma informari; ergo nullo modo manet.

Dices forsitan, manere vnitam hypostatice personæ Verbi. Sed hoc iam est exclusum prima conclusione, & quasi eisdem rationibus potest hoc reprobari, quibus prima conclusio probata est, nec manet forma, vt secunda opinio asserebat, quia forma non operatur nisi in materia; ergo si propter operationem ponitur remanere, frustra ponitur.

Dices, manere sub materia corporis Christi. Contra, quia illa materia cum dispositionibus, quas habet sub forma corporis Christi, non est nata recipere formam panis. Præterea, quia eadem materia duabus formis vltimis specificis informari haud potest. Nec potest dici, quod maneat vnita hypostatice Verbo propter ea, quæ supra diximus. Præterea conuersio hæc panis in corpus Christi non est formalis & partialis, sed totalis, ita quod panis & secundum se totum, & secundum omnem sui partem transit in corpus Christi; igitur aut è medio auferenda est conuersio, quod esset contra fidem; aut necessario secundum fidem dicendum, panem nec quoad aliquod sui substantiale remanere. Et confirmatur, quia vt in superioribus ostendimus, transubstantiatio nihil contrarie habet vtrique termino, in hoc enim distinguitur a mutatione proprie dicta; ergo nihil in ea manet, quod a termino in terminum transeat, manendo in termino ad quem.

Quarta conclusio. In Eucharistia non manet panis substantia, seu suppositalitas, nec eius existentia. Prima pars est contra Godfredum quol. 8. quæstione decimasexta, vt refert Paludan. distinctione duodecima, quæstione tertia, cuius fundamenta sunt, tum quia subsistentia est distincta a natura panis, & consequenter potest esse sine ea; tum etiam quia tantum illud desinit esse in pane, quod conuertitur in corpus Christi, sed subsistentia non potest in illud conuerti, sed sola natura, quia in Christo sola

natura

natura humana est creata, subsistentia vero est increata, in quam, vt supra diximus, non potest fieri conuersio. Sed probatur prima pars nostræ conclusionis, primo, quia si manet subsistentia panis, id erit propter aliquem finem, ad aliquid enim debet deseruire: sed nihil est ad quod deseruire possit, nisi dixeris deseruire, vt sit accidentium subiectum, quod tamen repugnat fidei traditæ in Concil. Constant. sess. octaua, & in Concil. Trident. sess. decimatertia, vbi definitur, sola accidentia panis remanere facta consecratione; ergo non manet subsistentia panis, quæ ad accidentia non pertinet.

Dices forsitan, manere subsistentiam panis, vt terminet & subsistere faciat accidentia, sed hoc non est necessarium, tum quia non oportet vt accidentia subsistant proprie subsistentia substantiali; tum etiam quia ad id oporteret nouum miraculum fieri vnionis cuiusdam substantialis hypostaticæ inter quantitatem, & subsistentiam panis, quia sine tali vnione non potest intelligi quantitas illa subsistens tali subsistentia, magis post consecrationem quam antea, nam prius non erat quantitas vnita immediate rei subsistenti, sed mediate ratione naturæ, quæ primo nata est subsistere, & ideo non subsistebat, sed naturæ inhærebat; ergo si postea subsistit immediate noua subsistentia, oportet vt fiat noua vnio quasi hypostatice, cuius accidens non est capax, & quamuis esset capax, esset vanum, tantum & tam nouum miraculum sine fundamento affirmare.

Ad fundamenta contra conclusionem. Ad primum dico, quod subsistentia manere non potest destructa natura, & quamuis posset, in præsenti mysterio non esset necessarium. Ad secundum dico, quod minor est falsa, potest enim totum subsistens conuerti in naturam alicuius corporis.

Secunda pars conclusionis probatur, primo, quia existentia est idem realiter cum natura & essentia, vt alias docuimus; ergo impossibile est, existentiam naturæ panis manere destructa essentia. Secundo, quia iam aliquid panis maneret contra Concilia supra citata, existentia enim non dicitur esse accidens panis, nec connumerari inter ea accidentia, quæ Concilium Tridentinum affirmat manere, facta consecratione. Tertio iuxta fidem tota substantia panis conuertitur in corpus Christi per consecrationem, sed nomine totius substantiæ non intelligitur essentia abstracta & præcisa ab existentia, sed intelligitur substantia completa, prout erat in rerum natura, quæ maxime existentiam includit, tanquam actum proprium & intrinsecum, quo in esse actuali entitatis constituitur, non quia frustra poneretur talis existentia cum ponatur vt accidentia per eam existant, quia improbabilis sententia est illa, quæ asserit accidentia non habere propriam existentiam, vt postea ostendemus; ergo cum accidentia propriam existentiam habeant, non videtur ponenda existentia substantiæ panis, vt per eam existant. Habes ergo ex hac conclusione, nec subsistentiam panis, nec eius existentiam facta consecratione manere; nec oppositum absque temeritate defendi potest, immo vix absque errore.

Quinta concluſio. Poſt conſecrationem non manet eadem numero entitas, vel ſubſtantia, quæ fuit panis. Concluſio hæc in primis eſt contra Henr. quol. nono, quæſtione decimanona, & videtur eſſe contra Caietanum tertia par. quæſtione ſeptuageſimaquinta, articulo quarto, qui aſſerit, poſt conſecrationem id, quod fuit panis, eſſe corpus Chriſti, ita quod entitatem panis ait eſſe entitatem corporis Chriſti: Contra quem defendunt noſtram concluſionem Sotus diſtinctione nona, quæſtione ſecunda, articulo quarto. Ledeſma quęſtione decimaſexta, articulo quarto. Scotus quol. decimo, articulo quarto, & diſtinctione vndecima, quæſtione tertia, de quo iterum redibit ſermo articulo ſequenti. Probatur noſtra concluſio, nam ex oppoſita ſententia ſequitur primo, non conuerti totam panis ſubſtantiam, quia quod manet poſt conuerſionem, non conuertitur: at ſecundum oppoſitam ſententiam dicitur manere ſubſtantia, vel entitas panis; ergo non conuertitur, quod eſt contra Concil. Triden. ſupra citatum. Secundo non eſſet omnino idem corpus Chriſti, quod eſt in cœlo, & quod eſt in ſacramento, quoad entitatem, vel ſubſtantiam ſuam, quod eſt contra fidem. Patet ſequela, quia corpus, quod eſt in ſacramento, eſt illa entitas, vel ſubſtantia, quæ fuit panis: at corpus, quod eſt in cœlo, non eſt illa entitas, neque illa ſubſtantia, quæ fuit panis; ergo &c. Tertio ſequitur, non manere duntaxat accidentia panis, quia hæc entitas, vel ſubſtantia panis non eſt accidens, quæ tamen manere dicitur: at ſecundum Concil. Tridentin. duntaxat manent panis accidentia; ergo nulla ratione concedendum eſt, quod talis entitas maneat. Secundo, eſſe termini ad quem conuerſionis, requirit non eſſe termini a quo; ergo terminus ad quem vt talis, non habet in ſe entitatem, vel aliquid termini a quo. Conſequentia eſt bona; Antecedens probatur, quia terminus a quo & ad quem conuerſionis, ſunt oppoſiti & incompoſſibiles; ergo eſſe vnius excludit eſſe alterius, quia eſſe vnius oppoſiti excludit eſſe alterius oppoſiti. Tertio, quod nullo modo aliter ſe habet in ſe ſecundum eſſe abſolutum poſt conuerſionem, quam prius ſe habuit, nec aliquid in ſe aliter ſe habet, non habet in ſe aliquam entitatem vel ſubſtantiam, quam prius non habuit: ſed corpus Chriſti nullo modo ſe habet in ſe aliter poſt conuerſionem quam ante: ſed ante conuerſionem panis non habuit in ſe aliquam entitatem panis; ergo nec poſt conuerſionem. Probatur minor, quia ſi haberet aliquam entitatem abſolutam, quam prius non habuit, tot haberet entitates abſolutas nouas quot conuerſiones ſunt panis in ipſum, quod præterquam quod eſt falſum, eſt inauditum. Et confirmatur, quia illæ entitates vel inhærent corpori Chriſti, vel ei vniuntur: non primum, quia ſunt ſubſtantiales; ergo ſecundum, & tunc quæro, qua vnione, vel hypoſtatica, vel formali cum identitate reali? non primũ, quia error eſt aſſerere talem vnionem; ergo ſecundum, ſed hoc eſt impoſſibile, quod formaliter ſit in corpore Chriſti, & idem cum eo, quia nouæ ſunt, & ſine eis eſſe poteſt, vt eſt in cœlo; at ſecluſa illa identitate non poteſt intelligi quomodo formaliter de corpore Chriſti dicatur

catur, nisi dixeris esse formam corporis, quod est absurdum & impossibile. Quarto, quia tota natura, & substantia panis, seu essentia mutatur in hac conuersione; ergo non potest manere eadem numero entitas panis, quia est impossibile esse hanc entitatem sine illa essentia panis, cum per illam in tali esse constituatur. Et confirmatur, quia destructa ratione specifica in aliquo indiuiduo, impossibile est aliquod superius in eo inclusum re ipsa manere a parte rei, nam cum natura humana indiuidua, quæ est in Petro, desinit esse, implicat, quòd aliqua entitas alicuius superioris a parte rei maneat; ergo si ratio panis specifica & indiuiduata in hoc pane destruitur, nulla ratione dici potest, quod entitas & substantia panis maneat; cum igitur per hanc conuersionem esse panis, & esse huius panis destruatur, nulla ratione fieri potest, vt maneat in termino ad quem. Quinto implicat, panem esse corpus Christi, sicut implicat hominem esse lapidem; ergo similiter implicat, hanc entitatem & substantiam panis esse corpus Christi. Consequentia patet a paritate rationis.

Sexta conclusio. Panis conuertitur in corpus Christi secundum se totum, & quamlibet sui partem. Conclusio est de fide tenenda ex Concil. Trident. sess. 6. capitulo quarto, & in c. Firmiter, de summa Trinit. & fide Catholica.

ARTICVLVS II.

An terminus conuersionis ad quem panis sit corpus Christi sub ratione substantiali.

PArs affirmatiua probatur, quia hæc conuersio iuxta Concil. Trident. aperte vocatur transubstantiatio: sed terminus transubstantiationis necessario est substantia sublatione substantiali; ergo terminus huius conuersionis est corpus Christi sub ratione substantiali. Cõsequentia tenet cum maiori manifesta; minor vero probatur, quia alias non esset hæc cõuersio transubstantiatio, sed transaccidentatio, si ad corpus Christi sub ratione accidentali terminaretur, quod necessario videtur dicendum, si ad esse substantiale non terminatur, quia inter accidens & substantiam non est medium.

In hac difficili quæstione triplex est sententia. Prima asserit, terminum formalem huius conuersionis seu actionis conuersiuæ esse vnionem corporis Christi ad species, quam modũ quendam ait esse substantialẽ in ipso Christi corpore, quod substantiæ panis vicem supplet, & accidentia eius sustentat, sicut & panis substantia, informatione seclusa. Hanc sententiam defendit Sotus in 4. dist. quæst. 92. art. 2. ad secundum Scoti, putatque ad transubstantiationem sufficere, quod per consecrationem corpus Christi fiat præsens speciebus eo modo, quo panis ibi erat inhęrentia seclusa. Idem tenet Paludanus in 4. d. 11. disp. 1. Ad eandem videtur accedere Ledesma q. 16. art. 1. dub. vlt. & Capr. d. 11. ad primum & tertium Scoti, conclus. 1.

Idem tenet Alex. Alens. lib. 1. cap. 34. 35. 36. & 37.

Secunda sententia est Scoti in 4. d. 10. q. 1. §. quantum ad istum articulum, & d. 11. q. 3. §. quantum ergo ad istum art. & q. 4. & quol. 10. qui asserit, terminum huius conuersionis panis ad quem esse præsentia corporis Christi sub speciebus, hanc conuersionem non esse productiuam corporis in suo esse substantiali, sed adductiuam corporis ad species. Scotum sequuntur eius Discipuli in 4. dist. 10. & 11. lat. quæst. 4. & quol. 10. Gulielmus de Balione quæst. 10. articulo 1. & multi ex nominalibus, vt Maior quæst. 1. Mayronus quęst. penultima. Ocham quæst. 6. Petrus de Aliaco. q. etiam 6. Huic sententiæ fauet Alens. quæst. 34. mem. 3. art. 1. & 2. Bonau. quæst. 10. art. 2. quæst. 1. Marsil. quæst. 18. articulo secundo, conclus. 7. & 8. dicunt etiam, per hanc actionem non fieri, quod non erat, sed quod alicubi erat, poni alibi. Item aiunt, per consecrationem non accipere esse corpus Christi, sed accipere esse hic. Moderni, & scribentes contra hæreticos, libenter hanc sententiam amplectuntur, vt videre licet in Ioan. Heuels lib. de corpore Christi fol. 77. & 213. Bellarmino libro secundo, de Eucharist. cap. 18.

Tertia sententia est, quæ asserit, terminum formalem conuersionis esse ipsam substantiam corporis Christi præexistentem, quia verba consecrationis re vera influunt de facto in ipsum esse substantiale corporis Christi, habetque consequenter veram actionem substantialem, quæ nunc dicitur esse per modum conseruationis, quia aliunde supponitur eadem res antea alibi existens, quæ res si alibi non esset, per eam de nouo produceretur, & acciperet esse, ac proinde præfata actio potest dici productiua termini ad quem, quia si illum non inueniret productum, re vera eum produceret. Sententiam hanc ita expositam tenuit in terminis Gabriel. distinct. 11. quæstio. quinta, articulo tertio, dubio secundo, & lect. 40. in canone.

Pro intelligentia huius difficilis quæstionis primo recolendum est, transubstantiationem esse duplicem, aliam partialem, aliam vero totalem, vt supra docuimus. Primam inquit Scotus in quæst. 11. quæst. 3. articulo secundo, §. quantum vero ad istum articulum dico, impossibile esse, quòd sit ad terminum ad quem præexistentem, quia illa est mutatio, per quam potentiale seu materia recipit actum, quo prius caruit, ex quo & actu fit compositum nouum, quod nouum esse reale habet, quia succedit priuationi illius actus, ex quo fit: sed in transitione seu conuersione totali oppositum accidit, quia ibi non est mutatio, vt supra docuimus, & ideo non oportet terminum illius transubstantiationis sequi negationem seu priuationem oppositam suo esse: Sed hoc non sufficit, vt transubstantiatio possit esse in terminum præexistentem, quia licet non oporteat terminum transubstantiationis esse nouum propter rationem mutationis, quia ibi nulla interuenit mutatio, tamen videtur quòd oporteat ipsum esse nouum, quia est terminus nouæ actionis, nihil enim est terminus actionis proprie dictæ de genere actionis, quin per illam actionem accipiat esse, & hoc saltem secundum illud, secundum quod est terminus formalis

illius

illius actionis; vnde etiam Filius Dei, qui est terminus actiuæ generationis Patris, per illam generationem accipit esse, alioquin si nullum esse accipit per illam, videtur esse inintelligibile quomodo sit ibi aliquod terminans generationem, quæ est actio de genere actionis, quod dicitur ad excludendas actiones omnino immanentes, quæ æquiuoce dicuntur actiones, quarum terminus non oportet accipere esse per eas, vt in prima parte satis ostendimus. Vnde de ratione intrinseca actionis de genere actionis est, vt terminum habeat per eam accipientem esse, si æterna est, vt Verbi generatio, quod ab æterno per eam accipiat esse; si vero est noua, quod de nouo nouum accipiat esse, saltem secundum illud, secundum quod est terminus formalis eius.

Secundo obserua, quod transubstantiatio, vt supra diximus, non est mutatio, estque inter terminos positiuos, qui vt termini sunt eius, sunt incompossibiles circa idem, vt diximus ex Scoto in vltimo argumento præcedentis Controuersiæ, & postea dicturi sumus. S. Bonauentur. distinctione vndecima, articulo primo, quæstione secunda, in corpore inquirens, sub quo genere contineatur transubstantiatio, sic ait; Si autem quæras, sub quo genere motus vel mutationis contineatur hæc conuersio, dicendum, quod est mutatio singularis, quæ nullam similem plane habet; assimilatur tamen in aliquo alijs, quia enim in hac mutatione nihil commune manet, assimilatur creationi; quia vero principium initiale, seu terminus a quo non est nihil, sed aliquid, ideo dissimilis est creationi, & similis generationi; quia vero terminus formalis non habet aliquid de nouo factum, sed est prius existens, ideo est dissimilis generationi, & similis augmento; & quia corpus Christi non crescit, sed in pluribus locis existit, ideo dissimilis est augmento, & similis loci mutationi; quia autem in aliquo loco existit corpus Christi, & a proprio non recedit, ideo omni motui, & mutationi dissimilis est, & est prorsus mutatio singularis; corruptioni vero & desitioni nullo modo assimilatur, quia operationes sunt imperfectæ, quæ non decet diuinam virtutem hæc operantem: Rursus quia in alteratione variantur accidentia sensibilia, & hoc non contingit huic sacramento propter fidem, nec illis assimilatur. Hæc S. Bonauent.

Tertio obserua, dupliciter posse intelligi fieri conuersionem in præexistens, vt ait Scotus quol. 10. articulo secundo, paulo ante §. de istis tribus: Primo in illud, quod aliquando fuit, & nunc non manet; & quod conuersio sic sumpta fiat in præexistens, non habet aliquam difficultatem magis de termino præexistente quam non præexistente, nisi istum: Si potest Deus idem numero destructum reparare, quod conceditur ab omnibus Catholicis, nec mirum, quia ibi nulla est contradictio. Secundo modo potest fieri in præexistens, quod scilicet præfuit & nunc manet, hoc autem accidere potest bifariam: primo quod fiat conuersio in præexistens manens simpliciter in suo esse præhabito, aliqua tamen nouitate superaddita illi esse, videlicet quod insit noua præsentia illius termini alicui, cui primo

non fuerat præsens: secundo, ita quod in esse rei præexistentis nulla sit nouitas, sed quod terminet cõuersionem, nulla in suo esse facta nouitate.

Quarto obserua ex Scoto, distinctione vndecima, quæstione tertia, articulo secundo, §. quantum ergo ad istum articulum, quod transubstantiatio, hoc stante, quod sit inter terminos positiuos, quæ sunt substantiæ, potest intelligi duobus modis: vno modo, quod sit ad substantiam, vt per ipsam accipientem esse simpliciter: altero modo, vt sit ad substantiam, vt per ipsam accipientem esse. Hic transubstantiatio primo modo sumpta potest dici productiua sui termini ad quem, sumpta vero secundo modo, potest dici adductiua sui termini ad quem, quia per ipsam adducitur terminus vt sit hic; & vtraque vere & proprie est transubstantiatio, quia ad rationem transubstantiationis satis est, quod sit conuersio & successio substantialis sub eisdem accidentibus, siue hæc vocetur conuersio substantialis, siue substantiarum, quia neutrum potest definite colligi ex Concilijs, solum enim dicunt, substantiam conuerti in substantiam, quod verum esse potest non ratione termini formalis de nouo producti, sed ratione termini adęquati, qui necessario includit substantiam, quæ loco alterius substantiæ substituitur; quod etiam ipsum transubstantiationis nomen videtur præ se ferre, illa enim particula Trans, de se transitum significat, vt in his verbis patet, Transferre, Transuadere, Transmutare; vnde substantijs; applicata, vt fit per hanc vocem, Transubstantiatio, significat transitum vnius substantiæ in aliam, qui veram rationem substantiæ transitus habebit, siue substantia producatur de nouo, siue adducatur ex quo fit, vt transubstantiatio, secundum Scotum. Secundo modo nõ denominetur a termino formali, seu a subiecto, circa quod fit transitu formalis, sicut lapidatio suam denominationẽ nõ accipit a termino, formali qui est vbi, sed a materiali, scilicet lapide, qui projicitur, nam quemadmodum si intelligeremus accidentia panis esse vacua oĩ substantia, & postea sub illis induci aliquã substantiã, dici posset hoc sensibile signum transubstantiari illa actione, ita quando fit sub illis mutatio substantiarum, potest dici transubstantiatio. Ex his collige diuisionem transubstantiationis in productiuam & adductiuam, esse propriam, & vniuocam non vniuocata, quia causa transubstantiationis est vtrique communis.

Sed grosso quodam argumẽto aliqui objiciunt contra Scotũ, quod tunc transmutatio posset dici transubstantiatio, quia vna substantia alij succedit in eodẽ loco, a quo altera expellitur. Sed facilis est responsio, quod ibi non est transitus substantiæ in substantiam, siquidem vtraque in suo esse manet: at transubstantiatio, vel ex prima vi sua, vel ex concomitantia, seu per se secundo exposcit, vt saltẽ substantia conuersa destruatur, sic quod naturali via suum esse retinere non possit. Pręterea si sermo sit de hac trãsubstantiatione sacramentali, iã clare videmus, ꝙ ex vi eius substãtia corporis Christi succedit sub speciebus sacramentalibus, ita vt sub eis existat, non secus, atq; substantia panis in formatione seclusa, nec non correspondentia partis substantiæ panis ad partes accidentium; nã licet tota substantia

tia

tia panis esset sub accidentibus, sed nō tota indiuidualiter sub qualibet parte, corpus vero Christi totum est sub tota hostia, & totum sub qualibet parte eius, quæ minime in transitione accidere possunt: itaque in transubstantiatione vna substantia transit in aliam, & vna desinente esse alia ei succedit.

Verum obijcitur, quia ista transubstantiatio adductiua non videtur mereri rationem transubstantiationis, quia terminus eius non est substantia vt substantia, sed est præsentia ista, quæ accidit substantiæ. Respondet Scotus, quod substantia est terminus huius transubstantiationis, quia substantia est, quæ succedit substantiæ, licet non secundum esse substantiale nouum, sed secundum præsentiã, nec aliud requiritur, præter dicta ad verã & propriam transubstãtiationē, vere enim substantia in substantiam transit, siquidem tota substantia panis, vel primo & per se, vel concomitanter destruitur, & in substantiam corporis Christi conuertitur; non enim ad conuersionem proprie dictam requiritur, quod hæc substantia fiat illa, tum quia implicat, tum etiam, quia non esset conuersio, in qua rei conuersæ nihil manet: neque oportet ad veram transubstantiationem, quod illa sit actio substantialis a termino formali de nouo acquisito, sed sufficit quod sit transitus substantiæ in substantiam. Vnde quamuis Concil. Trident. dixerit, vel conuersionem panis in corpus Christi transubstantiationem appellauerit, non tamen illam dixerit esse substantialem; fat ergo est, vt sit transubstantiatio, licet non sit substantialis, sed substantiarum, transitus, vnius scilicet in aliam.

Quinto obserua ex eodem Scoto loco allegato superius in fine articuli, quod tenendo transubstantiationem hanc esse adductiuam, tenendum est terminos eius esse impossibiles, eo modo quo terminant, quia vt sic, non sunt simul, licet de potentia Dei absoluta possint esse simul, sicut licet Deus possit facere aerem simul cum igne de potentia absoluta, & forte ex eadem materia, tamen vt aer succedit igni, sunt incompossibiles in simul essendo: Sic panis & corpus Christi vt terminant transubstantiationem, sunt incompossibiles in simul essendo, sed an hoc sit ex natura conuersionis, vel ex Dei institutione, dicetur inferius.

Sexto aduerte, quod licet panis & corpus Christi, vt terminant conuersiones, sint incompossibilia in simul essendo, vt dictum est, tamen hac conuersione adductiua solum panis amittit esse sub speciebus, & corpus Christi acquirit esse sub eisdem; quia eo modo terminus prior conuertitur in terminum posteriorem, quo terminus posterior succedit termino priori; sed terminus posterior, scilicet corpus Christi, non succedit secundum esse simpliciter termino priori, scilicet præexistenti pani, sed secundum esse hic; ergo nec panis conuertitur, nec transit in corpus Christi, nisi secundum esse hic præsens pani præexistenti; conuersio ergo ista est sicut substantiæ in substantiam, non quantum ad esse substantiæ simpliciter, sed quantum ad esse hic, vt sicut corpus vt hic succedit pani vt hic, ita panis vt hic conuertitur in corpus vt hic, vnde sicut mutatione positiua non acquiritur esse corporis simpliciter, sed tantum

tum

tum esse hic, quia præhabet illud; ita mutatione deperditiua correspondente, quam includit conuersio ista in quātū adductiua tantum, non deperdit esse panis simpliciter, sed esse hic. Et patet pulcra correspōdētia, quia sicut corpus Christi habet nouam præsentiam, non deperdendo antiquam in cælo, & mutationem acquisitiuam sine deperditiua, qua acquirit nouam præsentiam, non amittēdo priorem; ita etiam panis per oppositum habet mutationem deperditiuam sine acquisitiua, quia desinit esse sub speciebus panis, & non acquirit alibi aliam præsentiam. Quia ergo per hanc conuersionem non deperditur, sicut nec acquiritur, nisi tantum esse hic, & nō esse hic, sequitur, quod per hanc conuersionem, vt talis est, non deperditur esse substantialis panis, & non solum per eam non annihilatur verumq́, nec destruitur secundum suum esse simpliciter, quia tamen panis non manet in esse substantiali, & hac conuersione non destruitur, oportet quod desinat esse alia desitione inclusa in conuersione totali.

Septimo nota, vt superiora de transubstantiatione adductiua melius intelligantur, quod in conuersione quacumque, quæ nomen cōuersionis mereatur, necesse est duos esse terminos positiuos, scilicet, à quo, & ad quem; in hoc enim conuersio differt à creatione & annihilatione inter alia, qđ scilicet, creatio est à non esse simpliciter, ad esse in quo nihil conuertitur in aliud, cum creatio fiat ex nihilo, .i.ex nullo præsupposito subiecto, sic ꝙ terminus à quo sit primū nihil includens negationem extra genus: Secū da vero, f. annihilatio est ab esse ad nō esse simpliciter, quod est primum nihil, vnde in annihilatione non est alicuius conuersio in aliud, sed in nihil. Quod si aliquando annihilatio dicitur conuersio rei in nihilum, hoc dicitur impropriè. Conuersio etiam quęcumque vt minimum includit vnam actionem realem, & duas mutationes vel quasi mutationes partiales. Primū probatur, quia per hoc conuersio differt à mera annihilatione, quod annihilatio fit per solam suspensionem influxus causæ agentis, quia ex ea nō sequitur nisi pura desitio & destructio rei; at ex conuersione aliquid fit; ergo requirit actionem realem. Et cōfirmatur, quia conuersio passiua, quæ in qualibet conuersione reperitur, necessario requirit conuersionem actiuam. Secundū de duplici mutatione, vel quasi mutatione, ostenditur, quia in conuersione terminus à quo transit de esse ad non esse; ergo in illo fit mutatio aliqua priuatiua, de quo nullus vnquam dubitauit, & ex ipsa voce est per se notum; terminus vero ad quem aliquo modo fit & trāsit de nō esse ad esse. nam si fit conuersio in terminum non existentem, de nouo accipit esse simpliciter sicut illud, quod suæ naturæ primo competit: si vero fit in terminum præexistentem per conuersionem adductiuam, accipit aliquid esse, quod prius non habebat. f. esse hic, vel ibi, vel dependentiam aliq̄ iuxta varios dicēdi modos. Dixi in omni cōuersione īteruenire quasi mutationē, quia iuxta physicam proprietatem, vt superius etiam diximus, mutatio necessario pſupponit subiectū, quo modo in omni formali conuersione necessaria est mutatio, quia in ea fit conuersio formę in formam sub eodem subiecto manente; excluditur enim ab eo forma termini à quo, & intro-

introducitur forma termini ad quem: sed hoc non potest esse de ratione cõuersionis, quia datur conuersio, in qua nullum subiectum manet sub vtroq; termino, vt patet de transubstantiatione panis in corpus Christi, & in cõuersione, qua lapis conuertitur diuina virtute in Angelum, largiter enim loquendo, omnis inceptio seu desitio potest dici mutatio, quia quodammodo res, quæ incipit, aut desinit, potest dici aliter se habere nunc quam prius, licet largo modo.

Sed non parua occurrit difficultas in conuersione substantiali, an necessarium sit hanc duplicem quasi mutationem esse substantialem ex parte vtriusque termini, vel alterius tantũ? sicut enim aliqui arbitrantur eam solum requiri ex parte rei conuersæ, nõ vero ex parte rei seu termini, in quẽ conuersio fit, ita vt res conuersa sit substantia, & suum esse substantiale amittat: sic videtur sentire Ocham in quarto quæstione sexta, dub. 3. quem aliqui minores sequũtur, qui in nomine conuersionis fundantur, quod potissimum habitudinem significare videtur termini a quo, qui eo ipso, quod conuertitur, non manet. Sed hęc sententia non valet, quia conuersio substantialis semper ad aliquam substantiam terminatur, vel ad aliquod substantiale esse de nouo acquisitum. Et confirmatur, quia acquisitio termini ad quem est per se intenta, desitio vero termini a quo per accidens; ergo potius debet dici substantialis actio à termino ad quem, quam à termino à quo.

Aliqui dicunt, ad conuersionẽ substantialem per se requiri, vt in termino ad quem fiat mutatio seu inceptio substãtialis, siue fiat in termino à quo, siue non. Sed neque hoc placet, tum quia non deseruit ad præsentem difficultatem circa mysterium Eucharistiæ, in quo manifestior est mutatio substantialis in termino a quo quam in termino ad quem: tum etiam quia conuersio licet exposcat terminum ad quem per se & directe, tamen inuoluit terminum à quo, & ex vtriusque mutatione quodammodo componitur.

Tertia sententia est, de ratione cõuersionis substantialis esse, vt substantia succedat substantiæ, sic quod vna definente esse alia incipiat esse aliquo modo, & quasi loco eius substituatur, nec necessariũ est, vt substãtia, q̃est terminus ad quẽ, ĩcipiat esse simpliciter, sed sat est, vt termino à quo desinente esse illa incipiat esse, siue secũdum esse substantiale, siue secundum præsentiam illi vbi terminus à quo præfuerat, sicut accidit in transubstantiatione adductiua, in qua vna substantia transit in aliam, & sicut substantia, quæ est terminus ad quem, non accipit esse simpliciter per cõuersionem, sed esse hic: ita nec substantia, quæ est terminus à quo, ex vi præcisa huius conuersionis desinit esse simpliciter, sed esse hic, licet per aliam actionem desinat esse omnino. Hæc sententia est Scoti, Nec mirari debent oppositæ sententiæ assertores, quod iuxta Scotum asseratur, ex vi huius conuersionis substantiam panis non desinere esse, quandoquidem ipsi tenentes conuersionem terminari ad substantiam corporis Christi sub ratione substantiali, affirmant substantiam panis nõ destrui per eandem omnino actionem, quia introducitur corpus Christi sub specieb. sed per aliam destruitur, vt tenet Suarez tertia parte q.75.

art.

art. 5. sect. 6. §. Dico secundo, & profecto super actione, qua corpus Christi introducitur sub speciebus panis, & eis fit præsens, non destruitur panis; ergo p conuersionē ea ex parte, qua est introductio corporis Christi sub speciebus, non desinit esse panis, quod & Scotus affirmat, licet secundum eum conuersio totalis, non solum includat positionem corporis Christi realē sub speciebus, sed etiam mutationem, vel quasi mutationem panis, qua desinit esse, siue per eandem, siue per aliam actionem ad ea, qua corpus fit præsens, destruatur. Quod vero per eandem actionem, qua hic ponitur corpus Christi panis non destruatur, sic probant, quia substātia corporis Christi, & substantia panis inter se non repugnant formaliter & intrinsece physica repugnantia; ergo actio actiua vnius non est physice destructiua alterius. Patet consequentia, quia actio nō tendit ad destruēdum, sed id facit tantum consequenter, quatenus termini inter se pugnant. Consequentia est nota; Antecedens probatur, quia si illæ duæ substantiæ absolute cōsiderentur sine ordine ad tertium, nullam repugnantiam habent in suo esse, quia nulla substantia alteri repugnat; ergo vt intelligatur repugnare, debet ad aliquod tertium comparari, quod in præsenti non potest esse nisi species, vel locus, in quo est species. Si de loco sit sermo, patet, quod cum corpus Christi sit ibi indiuisibili modo, non expellit à loco vno aliquā substantiam, neque quantitatem, vt patet de facto. Neque repugnat in ordine ad species, iā enim probauimus supra, simul cum substantia panis stare posse corpus Domini sine contradictione sub eisdē speciebus, iuxta Scotum; ergo per conuersionem illam adductiuam ex vi eius præcisa, pro vt ex diuina institutione eam habet, solum corpus Christi acquirit esse hic sub speciebus, & panis solum amittit sub eisdem esse, & solum panis vt hic, conuertitur in corpus Christi vt hic, corpusque secundum suam realem præsentiam succedit pani amittenti realem præsentiam sui ad speciem, quam tunc corpus acquirit.

Sed dices: Ergo per cōuersionem panis non desinit esse. Respondeo, qđ per conuersionem præcise adductiuā solum amittit esse hic, si tamen conuersio hæc consideretur quatenus illas duas mutationes includit, sic dicendum absolute per conuersionem, & incipere corpus Christi esse sub speciebus, & desinere panem secūdum suū esse substantiale; vnde conuersio includens illas duas quasi mutationes dicitur vna vnitate integritatis. Ex his sequitur esse necessariam specialem actionem ad expellendam seu destruendam substantiam panis distinctam ab ea, qua fit hic præsens corpus Christi, siquidem ex vi & natura eius non destruitur, vt ex Scoto diximus.

Sed inquires, an ex vi & natura huius conuersionis adductiue saltem expellatur, vel expelli possit panis à speciebus? Respondetur, quod vt diximus supra ex mente Scoti, panis & corpus Christi, pro ut sunt termini à quo & ad quem huius conuersionis, sunt ex lege ordinaria Dei impossibilia; vnde secundum eam non stat corpus Christi esse simul cum pane, quia ad rationem eius, vt sacramentalis cōuersio est, pertinet, vt panis nec secundum totum, nec secundum aliquam sui partem maneat, sed conuertatur in corpus Christi, quia hæc conuersio addu-

adductiua, quatenus ſacramẽtalis eſt, includit duas illas quaſi mutationes, de quibus ſupra diximus, & quamuis ſint illæ duæ mutationes, in ea eſt tãtum vna primo vnitate conuerſionis. Quo circa proprie dicitur quod per hanc conuerſionẽ ſacramẽtalis panis conuertitur ſecundũ ſe totum, & quãlibet ſui partẽ in corpus Chriſti, similiter quod per eam fit præſens ſpeciebus, & quod per eã panis deſinit eſſe, ſimiliter quod eſt trãſubſtantiatio ſubſtantialis.i. ſubſtantiarum, non quidẽ terminata ad terminũ nouum ſubſtãtialem ſecundum aliquod eſſe ſubſtãtiale de nouo acquiſitum, ſed quia vere eſt inter ſubſtantias ſibi inuicẽ ſuccedentes in eſſe, quia vna deſinente eſſe, alia ĩcipit ibi eſſe, vbi vltima erat, vnde de rõne tranſubſtãtiationis eſt, non ꝙ terminetur ad terminũ ad quẽ ſub ratione ſubſtãtiali de nouo acquiſita, ſed vt ſubſtantia ſuccedat ſubſtantiæ eo modo, quo dictum eſt. Sñia hęc Scoti poteſt confirmari ex verbis Concil. Triden. ſeſſ. 13. c. 4. vbi ſic habetur: Quoniam Chriſtus corpus ſuum id, ꝙ ſub ſpeciebus vere eſſe dixit; ideo perſuaſum ſemper in Eccleſia Dei fuit, per conſecrationem panis & vini conuerſionem fieri, &c. Ex quibus verbis ſic arguo: Ex ſola veritate verborum Chriſti colligitur vera conuerſio, vt aperte docet Concilium: ſed ad veritatem verborum Chriſti ſatis eſt, quod ſubſtantia corporis Chriſti in fine prolationis verborum ſit ſub accidentibus, & ſubſtãtia panis iam ibi non ſit; ergo hoc præciſe ſufficit ad veram cõuerſionem: illa vero duo fieri poſſunt per ſolam ſucceſſionem ſubſtantiarũ ſub illis accidentibus, ſiue ſubſtantia panis ex vi poſitionis corporis Chriſti deſtruatur, ſiue non, & ſiue corpus Chriſti ibi fuerit productum, ſiue aliunde deductum; ergo ad veram cõuerſionem ſufficit illa ſubſtantiarum ſucceſſio, ſic quod vna deſinente eſſe alia incipiat eſſe, vbi erat illa, quæ eſſe deſeruit, ſiue hac, ſiue illa actione id fiat, præſertim cum conuerſio totalis & vna vnitate integritatis includat deſitionem vnius, & inceptionem alterius, ſaltem ſecundum eſſe hic, vt ſupra diximus de ſubſtantia; ergo fidei eſt, in hoc ſacramento fieri conuerſionem ſubſtantiarum, ita quod ſubſtantia corporis Chriſti ſuccedat ſubſtantiæ panis ſub eius accidentibus, ſic vt nihil panis maneat.

Et hanc ſucceſſionem Concilium Tridentinum, vocat conuerſionem vnius in aliam. Quod vero hæc conuerſio terminetur ad eſſe ſubſtantiale corporis ſub ratione ſubſtantiali, ſiue ad eius pręſentiam, hoc ad Metaphyſicã pertinet, & ſub opinione cõſiſtit: ſimiliter an panis per conuerſionem deſtruatur, an vero annihiletur, nihil .n. circa hoc Concil. diffiniuit determinate, ſolum enim ex eo conſtat, nihil ſubſtantiæ panis manere, & conuerſionem in corpus Chriſti fieri; Eccleſia ergo ſolum docuit hic fieri commutationem ſubſtantialem, quæ oĩno neceſſario ſequitur ex veritate verborũ Chriſti, pro vt ea Spiritu Sancto edocta ſunt intellectu, & ex traditione, ac Patrum ſententia, hancque vocauit conuerſionem, quia hæc uox in propria ſignificatione quãcumque rerum mutationem ſignificare poteſt. An vero ibi intercedat ſubſtantialis actio, vel mutatio phyſica, & propria, de hoc non oportet Concilium definiuiſſe, quia ad idem nihil referebat. Et licet hanc commutationem & conuerſionem

&

& transsubstantiationem appellauerit, nunquam tamen eam substantialem conuersionem vocauit. Et posset aliquis discere esse conuersionem substantiarum consubstantialem, quia illa vox significat subiectum, hæc vero intrinsecam differentiam, & propriũ, & intrinsecum terminum conuersionis in specie. His ita præiactis fundamentis, sit

Conclusio prima. Transsubstantiatio productiua potest esse in terminũ, qui fuit, sed iã non est. Nũc probatur, quia Deus sua potentia põt facere, vt idem numero redeat, vt de fide tenemus illud de homine resurrecturo; ergo potest rem existentem in illam, quæ fuit, & nunc non est, conuertere, illam reproducendo. In hac conclusione non est alia difficultas, quam illa, an idem numero possit, postquam destructum est, in quantum, vt diximus. Pars affirmatiua de fide tenenda est.

Secunda Conclusio. Transsubstantiatio productiua potest esse in terminum, qui nunquam fuit, sed per ipsũ producitur. Hæc Conclusio clarissima est, nec probatione eget, nã Deus potest rem existentem in aliam de nouo productam conuertere: ad hoc enim, vt supra diximus, nihil aliud requiritur, quã quod terminus vterque quoad esse & non esse, sit simpliciter in potestate cõuertẽtis: sed oẽs res existẽtes & nõ existẽtes sunt ĩ manu Dei, quoad produci & esse, & quantum ad nõ esse, quia potest ens in nihilum cõuertere; ergo, &c.

Tertia Conclusio. Transsubstantiatio productiua non potest esse in terminum præexistentem & manentem. Prob. ex nomine & voce transsubstantiationis productiuæ, quæ illa est, per quam res accipit de nouo esse: at terminus præexistens non potest reproduci, quia acciperet esse simpliciter, postquam est, quod implicat; igitur, &c. Præterea, quia actionis nouæ realis necessario debet dari terminus nouus realis; igitur cum transsubstantiatio sit actio noua realis cum ponitur, & etiam necessario debet habere terminum nouum realem; ergo nõ potest esse in terminum præexistentem, qui non est nouus respectu actionis istius.

Quarta Conclusio. Transsubstantiatio, quæ corpus Christi ponit sub speciebus panis, non est substantialis ad corpus Christi sub ratione substantiali terminata. Probatur, quia corpus Christi nullum esse substantiale accipit de nouo per eam; ergo nõ terminatur ad illud sub ratione substantiali, quia id fieri nequit sine aliquo substantiali de nouo acquisito, quia actionis nouæ substantialis, vt supra diximus, necessario debet poni terminus nouus substantialis.

Quinta Conclusio. Corpus Christi non fit præsens per transsubstantiationem productiuam terminatam ad ipsum sub ratione substantiali. Conclusio hæc satis patet ex 3. art. præcedentis Controuersiæ, vbi ostendimus, ex vi conuersionis productiuæ nõ fieri terminum ad quem, vbi præfuit terminus à quo. Et confirmatur, quia ex vi actionis terminatæ ad esse substantiale alicuius corporis, solum habetur per se terminus per se eius, & ea, quæ in ipso includuntur intrinsece: sed præsentia ad species non includitur, per se in corpore Christi sub ratione substantiæ considerato; igitur talis præsentia non habetur per actionem sub illa ratione ad ipsum terminata.

nata. Et cōfirmatur,quia per actionē, qua de nouo produceretur corpus Christi,nō haberetur p se huiusmodi præsentia,sicut nec est habita cum primum accepit esse in ventre Virginis; igitur nec modo per transubstantiationem ad ipsum sub ratione substantiæ terminatā, quia minus ratio conuenit de hac quam de illa. Vnde si quod magis videtur in esse non inest, multo minus id,quod videtur in esse, non inerit. Ex his concluditur,quod conuersio panis in corpus Christi non terminatur ad ipsam sub ratione substantiali,vide quæ diximus art.3.pręcedentis Controuersiæ.

Sexta Conclusio. Formalis terminus cōuersionis panis in corpus Christi non est vnio substantialis, seu modus corporis substantialis ad species. Probatur, quia vnio corporis Christi ad species nullo modo est substantialis, omnis enim vnio substantialis vel est per informationem extremorum,quorum alterum est forma alterius,vt vnio materiæ cum forma substantiali; vel per vnionem hypostaticam, qualis est Verbi ad humanitatem,& è contra; nec est dari, vel imaginari aliam vnionem substantialem, sed neutra est in proposito;ergo,&cæ. Probatur minor, in primis non est ibi vnio, qualis est inter materiam & formam, quia nec corpus est specierum materia, nec forma,nec species materia corporis, nec forma: & præterea, quia si alterum esset forma alterius, nullo modo vnio inter illa esset substantialis,quia neutrum alteri esse substantiale tribueret,vt de se patet.Item nec potest poni vnio hypostatica inter illa,quia hęc sola vna inuenitur,& aliam asserere præter quam quod est temerariū,est ēt erroneū;nec illa vnio pōt esse substantialis modus, sed accidentalis,sicut substantiā actu substare accidētibus non pōt in ea esse modus substantialis, quādoquidē ad accidēs terminatur, sed accidentalis, quis enim dicat substantiam vniri accidentibus substantialiter? Præterea sententia, quam impugnamus, videtur inuoluere contradictionem, dum dicit eodem modo vniri substantiam corporis Christi accidentibus, sicut panis eis vniebatur inhærentia seclusa,quia ille modus consistebat in hoc, quod substantia vniebatur accidētibus per modum subiecti in genere causæ materialis;ergo repugnat auferre hoc genus causalitatis,& remanere eundem modum vnionis.

Septima Conclusio. Terminus huius conuersionis non est id, quod erat panis incipiens esse corpus Christi. Conclusio hæc constituitur cōtra eos, qui dicunt,substantiam panis conuersam,seu id,quod erat panis, pertinere ad terminum ad quem huius conuersionis.Probatur Conclusio,quia vel ille terminus id, quod erat panis, designat aliquam rem indiuiduam & substantialem:& hoc non, quia tunc terminus à quo,scilicet, panis, maneret aliquo modo in substantia sua, & sic non conuerteretur totaliter in corpus Christi,quæ sunt expresse contra Cōcil.Tride. Vel designat aliquod singulare vagum in ordine ad species, s. sub ratione contenti sub illis, hoc erit dicere, quod terminus conuersionis est corpus Christi, vt contentum, seu vt præsens speciebus;quod tamen defendētes,ipsum dicendi modum non concedunt cum Scoto, sed negant, at de hoc iterum erit sermo articu. sequenti.

Octaua Conclusio. Terminus huius

ius conuersionis non est substãtia corporis Christi per modum cõseruationis, quasi hæc actio conuersiua sit per modum conseruationis corporis Christi. Probatur, quia per hanc actionem vt sic, ad corpus Christi terminatam, nõ habetur per se præsentia corporis ad species, quia in nulla actione per se nõ includitur & per actionem aliq̃ non habetur per se, nisi terminus p se eius, & inclusa per se in ipsa p se termino. Nec dici potest id qd superius dicebat Caiet. quod per se secundo habetur illa præsentia per conuersionem, sicut & accidentia corpori inhærentia, quia iam ibidem diximus, nullum accidens acquiri per se per actionem ad substantiam terminatam, & quamuis concederemus de accidentibus intrinsecis, id tamen negamus de his, quæ nullo modo eis colligata sunt, qualis est præsentia ad species, quæ nullo modo cum eis coniũgũtur.

Nona Conclusio. Conuersio, per quam panis in corpus Christi conuertitur, fitque præsens speciebus panis, est transubstantiatio adductiua, per quam panis desinit esse sub suis accidentibus, & corpus Christi incipit esse sub eisdẽ. Probatur, quia hæc cõuersio non est productiua corporis Christi, quia ante eam habet esse, nec terminatur ad substantiam corporis Christi sub ratione substantiali absolute, nec sub ratione conseruatæ substantiæ; ergo necessario debet esse conuersio adductiua, quæ transubstantiatio dicitur, quia substantia succedit substãtiæ secundum esse hic. Consequentia tenet à sufficienti partium enumeratione; minor vero patet ex conclusionibus præcedentib. maxime ex quinta, & octaua.

Decima Conclusio. Terminus formalis ad quem huius conuersionis, est præsentia corporis ad species; terminus vero materialis, est corpus Christi; terminus autem totalis est corpus Christi præsẽs, terminus vero formalis à quo, est non esse panis hic; terminus materialis est panis; terminus vero totalis est non esse panis hic; & explicando hos terminos per affirmationem, est panis vt præsens hic, & corpus Christi vt præsens hic, qui vt terminant transubstantiationem sunt incõpossibiles, vt supra diximus. Concl. hæc satis patet ex dictis, nã si corpus Christi nec sub rõne substãtię, nec sub mõ substãtiali, nec sub rõne cõseruatę substãtię est terminus formalis trãsubstantiationis, sequitur, quod sit sub ratione præsentiæ ad species, quia nihil aliud est sub ipso nouum, ad quod terminari possit; igitur terminus formalis eius est huiusmodi præsentia simplex & realis ad species, & sub speciebus. Sententia hæc est Scoti d. 11. q. 2. §. quantum ad istum articulum dico, vbi transubstantiationem in productiuam & adductiuam diuidit, primã ait esse ad entitatem sui termini, siue ad esse eius simpliciter, secundam vero ad præsentialitatem eius alicubi; transubstantiatio, inquit, primo modo potest esse ad substantiã, quæ præfuit, sed non videtur posse poni in substantiam, manentem secundum suũ esse antiquum: sed secundo modo potest bene esse trãsubstantiatio in pręexistens, quia potest fieri præsens de nouo hic, vbi fuit terminus à quo, manent tamẽ vbi erat prius, sicut corpus Christi fit præsens speciebus panis, quia deserat locum, in quo est in cęlo. Quod vero corpus Christi sit terminus ad quẽ materialis, patet, q̃a terminus formalis, s. præsentia ad species, in ipso

ipso est vt in subiecto. Quod vero idē corpus vt præsens, sit terminus totalis, probatur, quia includit vt sic & materialem & formalem terminum.

Sed obijcit tripliciter Scotus contra hanc conclusionem. Primo, quia transsubstantiatio adductiua non videtur mereri nomen transsubstātionis, quia terminus eius nō est substantia, vt substātia, sed est ista præsētia, quę accidit sibi, quia sola illa acquiritur per istam actionem. Secundo, quia iam terminus ad quem per transsubstantiationē erit alicubi, vbi prius nō erat, cuius oppositum supra ostensum est. Tertio, quia quot essent ibi præsentiæ, tot essent præsentialitates, & per consequēs tot conuersiones; multa vero sunt in Christo, quorū quodlibet est hic præsens; ergo sunt multæ conuersiones, quod videtur inconueniens. Ad primum dicit Scotus, quod substātia corporis Christi est terminus transsubstātiationis secundo modo dictorū, i. adductiue, quia ipsa substantia succedit substantiæ, licet non habeat esse substantiale nouum, sed nouam præsentiam, & nos iam supra diximus, hanc commutationem, & cōuersionem panis in corpus Christi, non esse substantiale, neque id vnquam dixisse Concilia & Patres, sed esse conuersionem substantiarū, accipereque nomen à termino materiali, non secus atque lapidationem, & similia. Ad secundū sic respondet idem Scotus, quod trāsubstantiatio primo modo dicta non facit terminum ad quem esse, vbi non præfuit; & ita debet intelligi Conclusio probata dist. 10. & à nobis supra Controuersia præcedente, art. 3. sed transsubstantiatio secundo modo dicta, quę est adductiua, includit mutationem quandā ad simplicem pręsentiam circa terminum ad quem, & ratione huius bene potest terminus ad quem esse per illam, vbi non præfuit. Ad tertium dicit, quod non est ibi nisi vnicum primo præsens. s. illud quod est primo signatum huius signi, scilicet, speciei panis, vt corpus sub ratione corporis, alia vero pręsētia vel sunt partes ipsius vel cōcomitantia ipsum, conuersio ergo est vnica, quia vnius substantiæ panis prius præsentis istis speciebus in vnum corpus præsens eisdem præfato modo. Et cum præfatis quasi omnibus conclusionibus exponit Scotus suam sententiam de transsubstantiatione panis in corpus Christi, quæ sic explicata aliquibus videtur probabilis, & multū facilis ad hoc mysterium intelligendum, quia Concilia tantum diffiniunt, vt diximus, veram præsentiam realem corporis Christi ad species, & nihil panis substantiæ manere, sed in corpus Christi conuerti, quæ omnia hęc sententia videtur satis saluare, sed ego de ea nullum iudicium nec sententiam proferam, sed Doctoribus de ea iudicandum relinquo.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum patet ex dictis, quod corpus Christi nō est terminus conuersionis sub ratione, qua substantia est, sed secundum præsentiam ad species: nec proinde dicenda est talis conuersio transaccidentatio, quia transitus hic non est accidentis in accidēs, sed substantiæ in substantiam, quod sufficit ad veram transsubstantiationem.

ARTICVLVS III.

An substantia panis in conuersione eius in Corpus Christi annihiletur.

PArs affirmatiua probatur, quia annihilatio & creatio sunt opposita, sicut generatio, & corruptio: sed quando tota substantia & totalis est terminus ad quem productionis, productio eius est creatio; ergo quãdo ipsa tota & totaliter est terminus à quo destructionis, illa destructio erit annihilatio: sed in proposito ipsa tota substantia panis & totaliter est terminus à quo conuersionis; igitur annihilatur. Maior huius argumenti probatur, nam cætera patent, quia sicut idem est terminus à quo generationis, & ad quem corruptionis, & è conuerso, generatio enim est à non esse geniti ad esse, corruptio vero ab esse ad non esse: ita idem est terminus ad quem annihilationis, & à quo creationis, quia annihilatio est ab esse ad nõ esse, creatio vero est a non esse ad esse; sicque terminus à quo vnius est terminus ad quem alterius, & è conuerso.

Secundo. Quod præcessit, & nihil eius manet, annihilatur: panis præfuit ante conuersionem, & nihil eius manet post conuersionem, quia nec materia, nec forma, totum enim totaliter transit materia in materiam, & forma in formam; igitur annihilatur. Et confirmatur, quia quod nihil est in se nec in alio, & præfuit, seu fuit aliquid, annihilatur: sed panis post cõuersionem nihil est in se, neque in corpore Christi, vt patet, & tamen præfuit; igitur, &c.

Tertio. Transitio totalis seu corruptio non differt ab annihilatione, nisi quia forma prior manet ĩ potẽtiã materiæ: sed in proposito forma panis non maneret etiam in potentia materiæ seu sui susceptiui, vt patet; igitur eius destructio est annihilatio.

Quarto: Panis omnino desinit esse, nihilo eius manente, & non desinit ex vi alicuius actionis positiuæ, p quã destruatur, sed per solam suspensionem diuini concursus, quo conseruabatur; ergo annihilatur. Maior est de fide; minor vero pro nũc supponitur, postea probanda. Consequentia vero probatur, quia nec ex parte termini, nec ex parte modi aliquid ibi deesset ad rationem annihilationis.

In hac quæstione duplex est sententia. Prima affirmat substantiã panis annihilari; hanc sequuntur Gab. d. 11. q. 1. & in can. lect. 40. & 41. Maior eadẽ d. 11. q. 2. Ochã ĩ 4. q. 6. du. 6. Angelus verbo Eucharistia, idẽ numero 31. Scotus d. 11. non abhorret ab hac sñia, nam & affirmatiuam & negatiuam partem huius quęstionis defendit, considerando desitionem panis ratione terminorum propriorum, qui sunt esse panis, & non esse panis, licet vt conuersio hæc includit illas mutationes, de quibus supra egimus, neget esse annihilationem, non solum quia illa adductiua transubstantiatione non annihilatur, sed etiam quia tota conuersio integre accepta non est annihilatio.

Secunda sententia affirmat, panem non annihilari; sic tenet S. Tho. quæst. 75 art. 5. Alb. Mag. S. Bonauen. Richard. Henric. quol. quæst. nona, Capr. Paludan. eadem dist. vndecima, Alens. quarta parte, quæstione 38. mẽbro tertio, Altisiodorens. li. quarto, Sum.

Sum.tractat.5.cap.secundo,Hugo.Victor.lib. secundo de sacramentis part. 8.ca.nono, Aegydius Theod.1.& 34. de Eucharistia, Scotus loco etiam supra citato in hanc magis inclinat,qui tenent non annihilari panem, varij sunt in reddenda huius assertionis ratione. Henric. vt refert Scotus vbi supra,ait, panem non annihilari conuersione,qua in corpus Christi conuertitur, quia post conuersionem non est nihil, sed aliquid, non est autem illud, quod præfuit,quia conuersum est, nec quidquam aliud à termino in quē conuertitur est, sed illud,in quod conuersus est: vnde quod præfuit panis, est corpus Christi, quia igitur aliquid panis manet,ideo non annihilatur. Sic se expediunt ab hac difficultate omnes, qui quoquo modo aiunt panem vel aliquid eius manere, cæterum ratio hæc erroneum supponit fundamentum, vt ex dictis articulis præcedentibus satis constat, & ex his dicendis magis clarescet.

Alij dicunt, non annihilari panem, quia ita transit in substantiam corporis Christi, vt in illa veluti absorbeatur.

Alij idem asserunt, quia non omni modo desinit illa mutatio, ordinatur ad esse termini positiui sub illis speciebus.

Cum Scotus vtramque sentētiam, affirmantem .s. & negantem probabilem arbitretur, vtraque a nobis defendetur & explicabitur. Ad intelligentiam itaq. sententiæ affirmatiuæ primo notandū est, annihilationis nomen & rationem non pugnare cum nomine & ratione conuersionis, quia licet totus transitus panis in corpus Christi, vt includit duas mutationes, & duos terminos,de quibus statim dicemus, non possit dici annihilatio, quia altera illarum mutationum tendit ad terminum positiuum, tamen altera mutatio,quæ fit in substantia panis,seu termino à quo, prout præcise cōsideratur, & est ab esse panis ad nō esse panis, potest dici annihilatio, vt statim ostendemus, quia est transitus in nihilum: nec repugnat eandē substantiā omnino desinere esse, & vt sic annihilari, & illi succedere aliam substantiam,& vt sic conuerti,sicut in rerum naturaliū transmutatione eadē res simul corrūpitur,desinitq; esse,& conuertitur in aliam,quia & desinit esse substantialiter per separationē formæ à materia, & illi formæ succedit alia forma in eadē materia; Vnde licet totus ille transitus vnius rei in aliam non sit corruptio, sed conuersio,tamē altera mutatio præcise sumpta,quę fit in termino à quo,est corruptio.Sic existimant Auctores huius sententiæ posse dici in pręsenti quæstione,quod cōuersio, seu transitus panis in corpus Christi illas duas mutationes includēs, non potest dici annihilatio, sed vera conuersio, ac mutatio panis, prout est præcise ad esse panis ad non esse eius, potest dici annihilatio; quocirca dici potest & panem annihilari, attenta præcise illa mutatione, & non annihilari,si consideratur conuersio,prout illas duas mutationes includit. Vt autē hæc melius intelligantur

Secundo aduertendum, conuersionem panis in corpus Christi,prout cōuersio est, habere duos terminos positiuos, s. panem & corpus Christi, seu panis vt hic,& corporis Christi vt hic, in qua possumus alios terminos appositos considerare, qui duas constituunt mutationes. Primi termini sunt esse panis hic, & non esse panis hic: Se-

 cundi

cundi sunt non esse corporis hic, & esse corporis hic. Vltra hos vero terminos considerãtur alij duo, vt esse panis simpliciter, & non esse panis simpliciter, inter quos est transitus ab esse panis ad non esse panis, quem Scotus & alij annihilationem vocãt, quia vere panis in nihil transit, ita vt nihil penitus eius maneat, transitus ad esse panis hic ad non esse panis hic, & nõ est nec potest dici annihilatio, quia per eam, vt ex vi eius, solum amittit esse hic, non vero esse simpliciter; potest ẽt virtute diuina desinere esse sub speciebus, & remanere alibi, secundum suã substantiam præcise, vel alijs accidentibus affectum.

Tertio notãdæ sunt causæ, ob quas corruptio non est, nec potest dici annihilatio. Sunt aũt duæ: prima, quia aliquid corrupti manet, s. materia, nã q̃. uis totus ignis in aerem conuertatur, sicq; corrumpatur per separationem suæ formæ a materia, tamen materia prima, quæ erat pars eius, manet sub forma aeris, ad annihilationẽ vero requiritur quod non solũ tota res destruatur, sed quod desinat esse secũdum se totam, & quãlibet sui partem. Secunda est, quia negatio terminans eã est in subiecto apto nato, vereq; est priuatio, vt cum aer corrumpitur, eius corruptio terminatur ad non esse aeris, quæ negatio non est extra omne genus entis, sed in subiecto apto nato. Tertia causa solet addi, quia eam concomitatur generatio, quę terminatur ad esse geniti; cæterum hæc ratio nulla est, quia ratio per se alicuius nõ variatur ex aliquo concurrente cum ipso per accidens, sed per accidens qđ corruptioni coniungatur generatio, nã si per possibile vel impossibile corrumperetur aer per separationẽ formæ eius à materia, nec aliquid de nouo generaretur, sed materia conseruaretur sine aliqua forma, nihil minus haberetur ratio per se corruptionis, & consequenter si ipsa secundum se considerata absq; coniuncta generatione esset annihilatio, similiter cũm ea erit annihilatio, quia ratio per se alicuius nõ variatur ex aliquo concurrente cũ eo per accidens: igitur, &c. Corruptio ergo non est annihilatio pp duas causas supra assignatas, non vero ex eo, ꝙ ei cõiungitur generatio; similiter philosophãdum videtur in destructione panis per conuersionẽ in corpus Christi, in ea.n. possumus considerare, & rationẽ eius formalem præcise, quatenus est transitus ab esse panis, ad non esse eius simpliciter, & positionẽ corporis Christi, quæ ipsam cõcomitatur, pane omnino destructo & desinente esse, & corpore Christi sub eius accidẽtibus reposito & constituto: Et inquirendum est, an præfata destructio panis desinat esse annihilatio ex adiuncta positione corporis Christi. Quidã asserunt id sufficere, sed re vera decipiuntur pp rationẽ tactam, videlicet, quod ratio per se alicuius nõ variatur ex coniunctione alicuius cum ipso cõcurrentis per accidens: sed positio corporis Christi de per accidens coniũgitur cũ desitione panis simpliciter, siqui dẽ posset desinere esse panis, quia ibi corpus Christi poneretur, vt de se patet. Pręterea, q̃a transitus panis ab esse ad nõ esse, nihil essentialiter includit, nisi terminos à quo & ad quẽ, ad quos de per accidẽs se hẽt positio corporis sub specb. Et cõfirmatur p̃fata rõ, de p accidẽs in cõuersione panis in corpus Christi inuenitur vnus transitus ab esse panis ad non esse panis, & alter à non præsentia corporis Christi hic

ad

ad præsentiam eius hic; & clarum est, quod si secundus transitus non concomitaretur primũ, prius esset annihilatio; ergo & modo formaliter est annihilatio, quia rõ eius nõ variatur per id, quod per accidẽs eum concomitatur. Respondent aliqui, desitionem panis non esse annihilationem, quia negatio esse panis terminat eius desitionẽ in aliquo disparato, s. in corpore Christi; at negatio terminans annihilationẽ est negatio extra genus entis. Hoc confirmatur ex eo, quod in corruptione naturali accidit, quæ ob id desitio formæ substantialis non est annihilatio, etiamsi nihil eius maneat, quia negatio eius manet in subiecto apto nato, quę est priuatio, & non negatio extra genus. Sed contra, quia terminus vt terminus, actionis nouæ, nouus est; ergo negatio esse panis, vt terminus desitionis panis, noua est, sed vt in corpore Christi nõ est noua, quia illo modo, quo disparatũ includit negationẽ disparati, ante desitionẽ panis fuit, q. a ante eã corpus Christi erat non panis.

Dices forsitan, negationem panis, prout in corpore Christi, non esse nouam, sicut nec disparatio est noua in corpore Christi ad panem: & non esse panis est nouum. Contra, quia hæc negatio non esse panis est in corpore Christi per disparationis rationẽ, quæ antiqua est in eo; ergo si non esse panis terminat vt nouum, nõ terminat vt in corpore per rationem disparationis, quę antiqua est, vt diximus in eo.

Secũdo arguitur. Si panis annihilaretur, & corpus Christi poneretur hic præsens, omnino eodem modo se haberent tam panis, quam corpus Christi, quantũ ad omnem conditionem tam esse quam non esse, sicut modo se habẽt: sed quod omnino eo modo se habet ac si esset annihilatum, est annihilatũ: igitur desitio panis hic est annihilatio. Consequentia tenet, cũ minori. Probatur maior, quia si esset annihilatus, nec materia, nec forma eius maneret eodem modo, nec nunc, si autẽ corpus esset tunc præsens sub accidentibus, ita & nunc. Ex dictis colligitur, quod desitio panis sub speciebus de per accidens coniungitur cum positione corporis Christi sub eisdẽ, tum quia habet distinctos p se terminos, tũ q a panis posset desinere esse non solum hic, sed absolute, quin positio corporis sequeretur sub eius speciebus. Ex quo rursus sequitur, quod panis per aliam actionẽ distinctã ab ea, qua ponitur corpus Christi hic, desinit esse: vnde panis nõ desinit esse ex vi actionis, quia ponitur hic corpus Christi, neq; inter has mutationes, vel quasi mutationes, est naturalis, & necessaria connexio ex proprijs earum naturis orta, vel ex formali repugnantia terminorũ, vt ex vi vnius altera sequatur, nec ad conuersionem talis connexio est requisita, sed solum necesse est, quod vna ad alteram ordinetur, & pp illam fiat ex intentione agentis naturalis rerũ magis consentanea, nulla enim est ratio, quæ probet aliud esse de ratione conuersionis, nam licet in oĩbus conuersionib. formalibus id fortasse reperiatur, pp specialẽ rationem talis conuersionis, quę fit circa subiectum, non est tamẽ cur hoc attribuamus oĩ conuersioni vt sic, quia vbi est singularis modus conuersionis, ibi potest esse specialis ratio vinculi seu ordinis inter mutationes, ex quibus cõstat conuersio. Qd vero istę duę mutationes & actiones, quib. fit conuersio, inter se ordinentur, ex agentis intentione patet, quia desitio panis ad positionem cor-

corporis Christi ordinatur, ideo enim panis expellitur, vt corpus Christi introducatur sub accidentibus, sub quibus panis erat: vnde recte dixit Sotus dist. 9. quæst. 2. art. quarto, expulsionem panis esse modum ad introductionem corporis; & Ferrara. 4. contra Gentes cap. 63. circa tertium dubium D. Thomæ dicit, illam expulsionem esse veluti dispositionem ad aliã introductionem, id enim rerum naturis congruum est, vt sub eisdem accidentibus non contineantur duæ substantiæ corporeæ & integrę, sed vna. Quocirca sicut substantia panis ab esse ad non esse ordinatur ad positionem corporis Christi, sic actio, qua desinit esse, si qua est, ordinatur ad actionem, qua corpus Christi sub accidentibus panis constituitur; vnde introductio vnius est expulsio alterius, ex diuina lege & ordinatione, siue hæc fiat vnica, siue duplici actione. Nec verba consecrationis vim habẽt ad introducẽdum corpus Christi sub speciebus, nisi expellendo panem, & quia non potest expelli, nisi per aliã actionem ab ea, qua hic ponitur corpus Christi: ideo non potest vnam actionẽ elicere nisi præmittendo aliã: Et ob id merito dicitur virtutem verborum esse conuersiuam, & non agere nisi conuertendo, quia in ea cõnectuntur ex diuina lege illæ duæ actiones, siue mutationes, quarum vna est ab esse panis ad non esse, alia à non præsentia corporis Christi ad præsentiam corporis Christi, quod satis est ad ratiõne conuersionis, siquidem per eã vt illas actiones vel mutationes includentem panis desinit esse, & corpus Christi ei sub eisdem accidentibus succedit, quod & nihil aliud ad rationem conuersionis requiritur. Ex his collige, quod siue desinat esse ex vi positionis corporis Christi, ipsa positione secundum suam naturam præcise considerata, siue non, sed ex lege diuina, siue vtrumque fiat vnica, siue duabus distinctis actionibus, semper tamen verum est dicere, quod ex vi conuersionis, supposita diuina lege, & panis desinit esse, & transit in corpus Christi, & corpus Christi reperitur sub specieb. panis.

Ex his infertur, quod si Deus de sua potentia absoluta efficeret corpus Christi præsens sub accidentibus panis, simul conseruando substantiam panis, illa actio tunc non esset conuersiua seu conuersio, quia non fieret ex termino positiuo destructo, nihilominus tamen illa actio quoad totam rationem suam positiuam esset eiusdẽ rationis cum ea, qua nunc ponitur corpus Christi sub accidentib. panis, quia ex eodem termino priuatiuo ad eundem terminum ad quem positiuum tenderet. Sequitur secundo, totam hanc conuersionem vnico instanti ac momento perfici, ita vt primum esse coporis Christi sub speciebus, sit primũ non esse substantiæ panis, & primũ esse per se existentiæ accidẽtium, & separationis eorũ à subiecto, nulla enim in his potest interuenire successio, quia non prius consecratur vna pars materiæ quam alia, nec prius etiam per instans introducitur corpus Christi quam panis expellatur, sed in instanti, in quo introducitur corpus Christi, expellitur panis. Vnde primũ esse corporis sub speciebus est primũ non esse panis sub eisdem, non. n. in aliquo instanti simul esse possunt, sicut nec forma geniti & corrupti. Nec audiendi sunt ij, qui asserunt, panem desinere esse sub speciebus in vltimo instanti

stanti sui esse, nam si proprie loquuntur de instanti nostri tẽporis, sequitur vnum è duob. videlicet, vel quod panis & corpus Christi sint simul in eodem instanti, quod errore non caret; vel ꝙ in illo instanti, in quo iam substantia panis intelligitur separata ab accidentibus, & non esse sub illis, corpus Christi non sit ibi, & ita dabitur instans, imo tempus aliquod, quia instãtia temporis non sunt immediata, in quo accidẽtia essent vacua & substantia panis, & substantia corporis Christi, quod etiam asserere est erroneum. His ita constitutis, sit

Concl. prima, contra Henr. supra citatum. Causa, ob quam conuersio panis non est annihilatio, non est, quia corpus Christi post conuersionẽ sit aliquid panis, vel quia id, quod fuit panis, sit corpus Christi, vel vt vno verbo dicam, causa non est, quia panis sit aliquid in corpore Christi facta conuersione, vel corpus sit aliquid panis. Probatur primo, quia terminus mutationis in quantum est terminus, includit non esse alterius termini, quia inquãtum est terminus, habet aliquam incompossibilitatem ad simul essendo ad alium terminum; ergo vt est terminus non includit aliquid alterius termini, quia contradictio est, quod vt includit non esse eius includat aliquidatẽ eiusdẽ. Secũdo. Corpus Christi eodem modo se habet in se post conuersionem, ac antea, excepta pręsentia noua ad species; ergo nec aliquid alio modo se habet in ipso: sed panis non conuersus nullo modo habet aliquidatem suã in corpore Christi, nec aliquidatem corporis Christi in se; ergo nec post conuersionem. Prima consequentia probatur, quia nihil potest in corpore Christi considerari post conuersionem, præter pręsentiam ad species, per quam panis non habet esse in corpore Christi; ergo, &c. Tertio. Illud, cuius est aliquidas ea formaliter est aliquid; ergo si aliquidas corporis Christi est nunc eius, quod fuit panis substantia, sequitur, quod illud, quod fuit panis substantia est nunc formaliter aliquid illa aliquidate. Quæro, quid aliquid? Non panis, quia non est; non corpus, quia illud, quod fuit panis, non potest esse corpus Christi pp quidditatiuã distinctionem eius, quod fuit panis à corpore, & è contra; si ergo id, quod fuit panis, non est aliquid aliquidate panis, nec aliquidate corporis: ergo simpliciter est non aliquid, quia non potest assignari aliud, quod sit illa aliquidate aliquid. Quarto. Aliquid & res conuertuntur, sic Auicenn. primo suę Metaph. igitur illud, cuius est aliqua aliquidas formaliter est res; ergo si illud quod fuit panis, nunc est aliquid; ergo est nunc res: sed res secundum Henr. dicitur dupliciter: Primo pro re opinabili, vt res dicitur a reor, reris. Secundo prout res dicitur a re rata, scilicet a rectitudine; ergo id, quod fuit panis, si est res, vel est res primo modo, & tunc non magis erit res quam Chimæra, quia Chimæra est res isto modo secundum eum, & tunc optime stat cum tali aliquidate annihilatio panis, sicut si aliquis conuerteretur in Chimæram, vere esset annihilatum; si vero est res secundo modo, argumentor vt prius, quia aut res quidditate panis, & tunc panis non esset conuersus quidditate; aut res quidditate corporis, & hoc est impossibile propter quidditatiuam distinctionem eius, quod fuit panis & corporis.

Secunda Concl. Cũ, ob q̃ desitio panis nõ est annihilatio, nõ est q̃a panis manet in corpore Christi in potentia. Cõcl. hæc est cõtra Ægidiũ theor. 1. & 34. asserentẽ ob id panem nõ annihilari, quia post cõuersionem manet in potentia corporis Christi, quia cũ habeat cõe subiectũ, potest eius corpus conuerti in panem, cuius reditio non erit creatio, ratione & causa materiæ manentis in corpore Christi, ex qua fieret, & consequenter nec desitio panis erit annihilatio. Sed probatur Conclu. primo, quia tunc panis non posset annihilari quouis alio corpore manẽte, quia in eo maneret materia eiusdẽ rationis, ex qua de nouo fieri posset à Deo, ob idq; nisi tota substãtia corporea annihilaretur, non posset panis annihilari. Secundo, si panis annihilaretur, & corpus Christi esset ibi præsens, eodẽ modo esset panis in potentia materię corporis Christi, quo nunc est; ergo sicut nũc supponitur vere annihilatus, similiter & tunc, ẽt si in potentia materiæ corporis Christi maneat, si alia rõ non sit, ob quam annihilari negetur. Tertio probatur, subiectum cõe vtrimq; termino nõ est necessariũ nisi ad mutationẽ proprie dictam talis non est hæc; ergo, &c.

Tertia Concl. Destructio panis nõ desinit esse annihilatio, quia sic trãseat in corpus Christi, vt in illo inbibatur & absorbeatur. Probatur, quia verba hæc talia sunt, vt nihil rei illis subsit, in corpore enim Christi nihil manet substantiæ panis, sed quædam habitudo [illegible]nis ad illã, quatenus illi succedit sub eisdem accidentibus, qui respectus ad tollendam annihilationis rationem nihil refert.

Quarta Cõcl. Destructio panis non desinit esse annihilatio, quia manet in potentia obediẽtiali corporis Christi. Probatur, quia vel intelligitur manere panis in potentia obedientiali corporis Christi actiua, vel passiua: non primum, quia hoc non est ad rem, virtus .n. actiua est omnino extrinseca rei, quæ desinit esse, quocirca non impedit, quo minus annihiletur, vel non sit. Et confirmatur, quia sic Deus non posset cęlum annihilare, quia cum annihilatum esset, maneret adhuc in potentia actiua Dei, quia illud posset reproducere. Nec secũdum dici potest, quia totus panis secundum formã, & materiam non est in potentia obediẽtiali passiua corporis Christi, repugnat enim materiam primam recipi in potentia passiua alicuius, cum ipsa sit primũ & vltimum subiectũ in naturalib.

Quinta Concl. Cõior sñia tenet, panẽ in conuersione eius in corpus Christi non annihilari; ad quam magis vr̃ Scotus inclinari. Probatur, terminus ad quẽ trãsitus panis non est purũ nihil, ergo panis non annihilatur. Consequentia probatur, quia terminus ad quẽ annihilationis dẽt esse purũ nihil Añs probatur, q̃a terminus ad quẽ ipsius trãsitus est corp⁹ Christi sub spẽb.

Sed contra hoc obijcitur, quia etsi desitionem panis concomitetur positio corporis Christi, hic tamen illa desitio panis secundum propriam rationem considerata, vt ab illa positione distinguitur, videtur esse annihilatio, quia terminus ad quem eius est nihileitas panis. Et confirmatur à simili, quia etsi corruptionem concomitetur generatio, non tamen ex eo desinit esse corruptio, vel annihilatio, sed aliunde, quia aliquid corrupti manet, scilicet materia, ex quo fit, quod negatio, ad quam est, sit negatio in subiecto apto nato, & consequenter

ter

ter priuatio; ergo in proposito cum nihil termini a quo maneat, nec negatio esse panis sit priuatio, quia non est in subiecto apto nato, sequitur quod panis destructio secũdum suam propriam rationem sit annihilatio. Ex his colligitur, quod corruptio secundum suam propriam rationem accepta, vt essentialiter distinguitur a generatione concomitante, non desinit esse annihilatio ex eo, quod eam concomitetur generatio, sed propter causas dictas; ergo similiter desitio panis si alias esset annihilatio, ex concomitantia positionis corporis Christi non desineret esse annihilatio, quia sicut generatio de per accidens coniungitur corruptioni, ita & positio corporis Christi desitioni panis: at ratio & essentia alicuius non variatur ex coniunctione eius, quod de per accidens ei coniungitur. Respondetur, quod conuersio & transubstantiatio est mutatio ex sua ratione inter terminos positiuos, ita quod non est dare duos terminos priuatiuos ad duas mutationes, sicut in generatione & corruptione, sed sicut secundum Philosophum tertio Phys. aliqua mutatio est a subiecto in subiectum, quæ necessario habet duos terminos positiuos, vt mutatio a frigido in calidum; ita transubstantiatio est inter duos terminos positiuos, & ita non est hic considerare illam destructionem panis, quasi sit vna mutatio per se formaliter distincta genere ab ista inceptione corporis Christi hic, sed tantummodo est vnus transitus huius positiui in illud positiuum.

Contra hoc arguit Scotus in hunc modum: Ista non sunt formaliter ijdem, sed distincti termini; ergo possumus formare duos transitus, seu concipere quidditatiue distinctos, quorum vnus habet pro terminis esse panis, & non esse panis, alter non esse corporis Christi hic, & esse corporis Christi hic. Quo posito, stat difficultas & obiectio facta contra argumentum de per se formali distinctione huius desitionis panis, & distinguitur a positione corporis Christi, & similiter illa de generatione distinguitur a corruptione; permanent etiam in sua vi ea, quæ notab. tertio late diximus de desitione panis, & positione corporis Christi, quod de per accidens coniungatur. Posset quidem responderi, inquit Scotus, quod panis non annihilatur, quia terminus ad quem desitionis panis non est purum nihil, seu negatio extra genus eius, sed negatio in aliquo positiuo disparato, scilicet corpore Christi: at de ratione annihilationis est, quod eius terminus ad quem sit negatio extra genus. Quod melius intelligetur, si aduertamus, quod corruptio non desinit esse annihilatio præcise, quia materia manet, & priuatio formæ in ea, sed etiam quia negatio formæ ipsius corrupti; vt verbi gratia aeris, manet in forma ignis, quæ de nouo introducitur, in qua non est sicut in subiecto apto nato, sed vt aliquo disparato. Vnde licet circumscriberetur negatio illa, vt in subiecto apto nato, quæ modo terminat corruptionem, & propter quam corruptio modo non est annihilatio si tamen ista negatio, vt in disparato, terminaret desitionem aeris, adhuc talis desitio non esset annihilatio. Ad propositum, quamuis in desitione panis non sint illæ duæ rationes, propter quas corruptio non est annihilatio, scilicet quia aliquid

cor-

corrupti manet, scilicet materia, & quia terminat eam negatio in subiecto apto nato, adhuc talis desitio non erit annihilatio, quia terminatur ad negationem panis in aliquo disparato succedente, scilicet in corpore Christi. Secundum hoc ad argumentū dici potest, quod illa desitio panis non est annihilatio præcise propter generationem concomitantem, sed propter alias duas causas, quarum vna aliam includit, scilicet subiectum commune, & ideo negatio terminans est priuatio in subiecto apto nato. Sed si posset sine vtraque istarum esse tertia, scilicet quod negatio terminaret vt in aliquo disparato, adhuc non esset illa transitio annihilatio; sic accidit in proposito, quia est negatio panis in corpore Christi, tanquam in disparato, & vt sic est terminus desitionis panis.

Alij dicunt, seu probant conclusionem ex eo, quod panis destruitur per separationem accidentium ab eo, sine quibus cōseruari naturaliter haud potest, non vero per substractionem influxus causæ conseruantis; sed quāuis id verum esset, quoad destructionem panis secundum se totum, non tamen quoad omnes eius partes, si quidem materia prima eius per corruptionem desinere nequeat, nam sicut haberi nō potest, nisi per creationem, ita nec desinere esse, nisi per annihilationem, seu quia non esse eius simpliciter, vt est negatio extra genus sit terminus ad quem desitionis, quę per naturam fieri non potest.

Sexta conclusio. Panis, licet, vt dictum est, quantū ad omnem sui partem desinat omnino esse, tamen per conuersionem eius in corpus Christi non annihilatur. Probatur, quia conuersio ista non est productiua, sed adductiua, vt supra diximus, quia sicut terminus ad quem, non acquirit esse simpliciter, sed esse hic; ita terminus a quo, non desinit esse simpliciter, sed esse hic; ergo panis virtute eius non annihilatur, quia nō amittit per eam suum esse simpliciter. Hanc conclusionem sic explicat Scotus, sicut mutatione positiua non acquiritur simpliciter esse corpori, ita mutatione deperditiua correspondente, quam includit conuersio ista vt adductiua, nō deperdit panis esse simpliciter, sed esse hic: Et patet, inquit, pulcra correspondentia, quia sicut corpus habet nouam præsentiam non deperdendo antiquam, & mutationem acquisitiuam sine deperditiua, ita etiam panis habet deperditiuam sine acquisitiua, quia desinit esse hic, & non acquirit aliam pręsentiam alibi, quia ergo non deperditur, sicut nec acquiritur per hanc conuersionem vt adductiua est, nisi tantum esse hic, & non esse hic, sequitur, quod per hanc conuersionem, vt hic est, non deperditur esse substantiale panis, & per consequens non annihilatur, immo nō destruitur panis hac conuersione: quia tamen non manet in esse substantiali, & hac conuersione non destruitur, oportet quod desinat esse alia desitione, quæ sit ab esse simpliciter eius ad non esse simpliciter eius, illud autem non esse panis, licet quasi concomitetur præsentiam corporis Christi, vt hic, nō tamen vt terminum eiusdem generis; & per consequens, si ista destructio panis secundum se considerata, est annihilatio, tamen nullo modo ista conuersio est annihilatio, cum per eam corpus Christi acquirat esse hic, & panis solum amittat esse hic, li-

cet per aliam mutationem amittat ſuum eſſe ſimpliciter. Aliud eſt ergo quærere, an panis per iſtam conuerſionem annihiletur, an vero eius deſitio ſit annihilatio. Circa primum eſt vnum, quod non annihilatur; circa ſecundum ſub iudice lis eſt, & ſine erroris periculo cōcedi poteſt vtrumque, licet concedendum ſemper ſit, quod panis conuertitur in corpus Christi. Itaque vt ſupra diximus, annihilatio non repugnat conuerſioni, ſtat enim aliquid in aliud conuerti, & vere annihilari, ſaltem ſic ſe habere ac ſi omnino annihilatum ſit, immo in omni conuerſione totali neceſſarium eſt dicere, terminum ad quem per eam ſic deſinere eſſe, ſi ſit productiua, vt omnino ſe habeat, ac ſi vere annihilatus ſit: Et videtur quæſtio de nomine, an talis deſitio dicenda ſit annihilatio necne; Et ſiue hoc, ſiue illud concedatur, nihil eſt periculi, quia cum vtroq; ſaluatur vera conuerſio.

Septima concluſio. Si tranſitus panis ab eſſe ad non eſſe, ſecūdum ſuam naturam, & intrinſecos ac proprios terminos conſideretur, ſecluſis ijs, quę ei per accidens coniunguntur, eſt annihilatio. Probatur, quia tranſit panis ab eſſe ſimpliciter ad non eſſe, ita vt nihil eius maneat; ergo vere annihilatur; ergo huiuſmodi tranſitus eſt annihilatio. Et confirmatur, quia illa negatio, ad quam terminatur ille tranſitus panis, eſt negatio extra genus, quæ eſt terminus proprius ad quem annihilationis, ſicut eſt terminus a quo creationis. Nec iuuat dicere, illam negationem terminare illum tranſitum in diſparato aliquo, ſcilicet in corpore Chriſti, quia poſitio corporis Chriſti cum ſpeciebus de per accidens coniungitur cum huiuſmodi tranſitu & mutatione, vt ſupra viſum eſt; ergo ſi ſecundum ſe eſt annihilatio, etiam cum coniunctione eius annihilatio erit, quod abſque omni periculo erroris vel temeritatis concedi poteſt. Et miror, quare Scotus in 4, ſine fundamēto aſſeruerit oppoſitum, cum ſententia hæc nobiliſſimos habeat patronos, ſupra citatos, optimeq; ſaluet ea omnia, quæ de hoc ſacramēto fides docet: de ſubſtantia enim fidei in hoc ſacramento ſunt hæc, ſcilicet Chriſtum vere & realiter ſub ſpeciebus panis contineri, & nihil ſubſtātiæ panis manere, & quod conuertatur in corpus Chriſti: quæ omnia hæc opinio concedit, & ſaluat, cum panis ita cōuertatur in corpus Chriſti, quod nihil ſubſtantiæ eius maneat, & non improbabiliter defendi poteſt, quod eius deſitio ſit annihilatio: & cum omnes fateantur vno ore, ita ſe habere panem poſt conuerſionem, ac ſi omnino annihilatus eſſet, ad quęſtionem ſane de nomine pertinet, quod eius deſitio dicatur annihilatio nunc, quādoquidem annihilatio conuerſionem non excludit; conuerſio enim eſſentialiter dicit deſitionē termini a quo, & ſucceſſionem termini ad quem, & ſi tranſubſtantiatio eſt ſucceſſio vnius ſubſtantiæ ad aliam, & ſi eſt ſacramētalis, vt in propoſito requirit ſucceſſionem ſubſtantiæ corporis Chriſti, & panis ſub eius accidentibus, ita quod corpus ſub eis ſubſtantiæ panis ſuccedat, ita vt deſinente pane eſſe, corpus eſſe ibidem incipiat; & ſicut in naturalibus tranſmutationibus, vt cum ex aere ſit ignis, quamuis aer corrumpatur, eiusque deſitio vera eſt corruptio, nihilominus vere dicitur aer conuerti in ignem: ita in propoſito, quamuis panis annihiletur, eius deſitio abſque

vlla

vlla repugnantia potest dici conuersio in corpus Christi, annihilatur enim & conuertitur. Præterea sequẽtes eam sententiam, quæ asserit transubstantiationem termini ad corpus Christi sub ratione substantiali, affirmant, panem non destrui ex vi positionis corporis Christi, sed per aliam actionem; & cum hoc concedunt cõuerti in corpus Christi; ergo similiter in hac sententia Scoti poterit concedi, per actionem, qua ponitur corpus Christi sub speciebus, non corrumpi, seu destrui, vel annihilari panem, sed per aliam actionem conuerti in corpus, quia & quod illa desitio sit destructio tantum, vel annihilatio, non impedit conuersionem.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum concedatur consequentia prima, si tamen nihil succedat ipsi destructioni: at in proposito destructioni panis succedit corpus Christi.

Similiter respondetur ad secundum & tertium.

Ad quartum dico, quod quomodocumque desinat esse ibi panis, tamen quia succedit ei corpus, desitio panis non dicitur annihilatio; Si tamen teneatur illa sententia, quæ asserit, desitionem panis esse annihilationem, concedenda erunt argumenta. Illud vnum pro nunc dico, quod de veritate huius sententię nihil assero, & quæ dicta sunt, alijs iudicanda relinquo, quantum ad eorum assertionem, non enim volo, vt tanquã a me asserta accipiantur, nam solũ prę oculis posui vnamquamque sententiam, vt alij iudicent, quid veritatis habeãt.

ARTICVLVS IV.

Quomodo corpus Christi possit esse in Eucharistia sine modo quantitatiuo.

CIrca hanc difficultatem Henr. quol. 1. quæst. 5. Ægid. quol. 1. quæst. 4. & quol. 2. quæst. 17. aiunt, causam, ob quam quantitas est in sacramento, sine modo quantitatiuo seu extenso esse, quia cum primus terminus conuersionis sit substantia corporis Christi, quidquid ibi est, est ibi eo modo, quo ipsa terminat conuersionem; & consequenter quantitas corporis, quæ ibi est per concomitantiam, erit ibi per modum primi termini: Sed primus terminus cõuersionis, quę est substantia, non habet modum quantitatiuum seu extensiuum; ergo quantitas, quæ est ibi existens sub modo eius, id est, substantiæ, erit ibi modo non quantitatiuo.

Contra hunc dicendi modum sic arguit Scotus: Quidquid est terminus primus vel secundus transubstantiationis, si tamen ibi est, habet proprietates suas, quæ sibi necessario & naturaliter conueniunt; ergo cum quantitas corporis Christi sit terminus secundus conuersionis, ibi habebit suas proprietates naturales, quæ sibi necessario & naturaliter insunt. Consequentia tenet; Antecedens probatur exemplo, quia si Deus crearet substantiam quantam, vel natura generaret substantiam, quam quantitas concomitaretur, vtriusque productionis terminus primus esset substantia, & quantitas cõcomitans, & tamẽ tam in creato, quam in generato quantitas haberet suum modum realem, sicut haberet

beret si primo terminaret aliquam mutationem; ergo ex eo quod est terminus secundus, & concomitans conuersionis, non sequitur, quod habeat modum termini primi. Et confirmatur, quia alia vel alia habitudo ad agens non variat naturā rei actæ, vt ait D. Aug. 3. de Trin. ergo nec quantitas carebit suo modo naturali, per hoc solum, quia non est terminus primus transubstantiationis, dum tamē sit ibi realiter, siue primo, siue secundo per illam mutationem; habemus ergo quod quantitas ex eo, quod est terminus conuersionis concomitans, non sequitur quod careat suo modo naturali, nec quod sequatur modum termini primi, quoad existentiam; vnde falsum est, quod quidquid concomitatur terminum primum in aliqua conuersione, vel mutatione sit ibi per modum termini primi, sed semper retinet suas naturales proprietates; ex vi ergo conuersionis nō caret suo modo quantitatiuo.

Secundo. Si per conuersionem fit terminus ad quem, vbi fuit prius terminus a quo, ergo modus essendi huius & illius erit similis, saltem ille, qui potest esse vtrique communis: sed panis conuersus erat hic quātitatiue suo modo, quia erat sub quantitate habēs partem extra partem; ergo in substātia corporis Christi existens hic ex vi conuersionis vnius in aliud non sequitur, quod terminus concomitans sequatur modum termini primi.

Alij dicunt, quantitatem non habere suum modum quantitatiuum in hostia, quia partes corporis Christi nō sunt extra se inuicem in hostia, vt oculus extra pedem, & manus extra caput; sed partes se inuicem subintrāt & penetrant, vsq; ad minimam quātitatem naturalem, vt sic saluetur veritas cuiuslibet partis; si tamen nulla est extensio partis extra partem, sicuti veritas vnius corporis saluatur non obstante, quod per subintrationem in aliam non sit extra illud: id probatur, quia sicut possibile est virtuti diuinæ facere quod corpus sit simul cum corpore, ita etiam quod vna pars corporis sit cum alia. Cæterum hoc, inquit Scotus, est impossibile, quia tollit a corpore Christi positionem in toto, & omnem figuram ad corpus creatum necessariam, si enim non distat corpus a pede, sed totum subintrat totum vsque ad minimam partem naturalem, iam ibi nō erit ordo partium in toto, nec figura necessaria ad corpus animatum.

His modis dicendi reiectis, statuendus est modus, quem Scotus sequitur. Ad eius plenam intelligentiam notare oportet, duplicem esse positionem quantitatis, quarum posterior priorem necessario supponit, quia est inseparabilis a quantitate: prior dicit ordinē partium in toto, ita vt hæc pars, vt caput, dicat ordinem ad collum, & collum ad humeros, & humeri ad brachia &c. non enim est intelligibile aliquid esse quantum dimensionatum, quin sit signare ordinem in toto huius partis ad illam secundum quantitatem vel positionem interiacētem, hæc autem positio, de qua loquimur, ita est intrinseca quantitati, vt ab ea nulla potentia separari possit; nam si partes totius quanti præfatum ordinē inter se habent, erunt omnino confixæ in toto, & sine positione aliqua, nec erit aliqua distantia in toto inter eas, quod rationi videtur contrarium, immo implicatorium. Posterior positio quantitatis supra præfatum ordinem

nem addit ordinem partium ad locum, seu partes loci, ita quod partes corporis quanti coextendantur. Prima positio est differentia intrinseca quantitatis, vt diximus, & consequenter ad prædicamentum quantitatis pertinens. Secunda vero ad prædicamentum situs, quæ priorem supponit. Per modum autem quãtitatiuum non intelligimus hic positionem primam, sed secundam, quæ est ordo partium totius ad locum, qui in coextensione earum & commensuratione ad partes loci consistit, ita vt per eam totum locatum correspondeat toti loco, & singulæ partes singulis partibus loci: Vnde dicere quantitatem non habere suum modum quantitatiuum, est carere illo ordine extrinseco ad locum; quod autem possit fieri, est dubium. Sed aduertendum, quod id potest esse duobus modis: Primo per negationem termini, sicut Deus posset facere, aliquod corpus extra vniuersum; & tunc tale corpus haberet priorem positionẽ, nõ tamen secundam, quia non haberet aliquod continens, cuius partibus partes eius commensurarentur. Secundo, quia posito termino, cui posset corpus commensurari, vere non commensuretur, nec coextendatur ei, licet ei vere sit præsens. Primum modum esse possibilem nullus dubitat, sed de secũdo posset esse dubitatio. Scotus vbi supra ait, simpliciter esse possibile Deo ponere aliquod corpus præsens alij, cui naturaliter commensuraretur modo prædicto, quia ei commensuretur & coextendatur, sed correspondeat vnũ toti corpori, & totum singulis eius partibus quantumuis maximis, quod est dicere, quod Deus potest facere corpus quantum intra vniuersum quin locum occupet, & cum hoc erit realiter præsens alteri corpori, quod poterat ipsum circumscribere, & ambire commensuratiue, sicut ponit corpus Christi sub speciebus panis, vt totum sit sub tota hostia, & totum in singulis eius partibus; quo posito, illud corpus habebit positionem primam sine secunda, partes enim eius habebunt ordinem inter se in toto sine ordine ad locum, & coexistet alteri corpori sine hac secunda positione, quia illa coexistentia quanti ad quantum non est simpliciter necessaria ratio istius positionis secundæ; potest enim fieri, vt statim ex Scoto probabimus, quod vnum corpus alteri coexistat, quin ei commensuretur: quod sic probat Scotus: Quæcunque natura contingenter respicit quamlibet formam alicuius generis simpliciter, contingẽter se habet ad totum illud genus: sed corpus contingenter se habet ad quãlibet positionem in loco, quia possum mouere corpus meum a quacumque positione ad aliã; ergo corpus habens positionem partium in toto, non se habet simpliciter necessario ad positionem partium in loco; ergo non repugnat ei esse sine tali positione; ergo Deus potest illud sic ponere. Omnia patent, præter maiorem, cõtra quam instatur, quia numerus est vel par, vel impar necessario, nec tamen necessario est alterum istorum, sed contingenter se habet ad quodlibet. Respõdetur, instantia non est ad propositũ, quia in ea nõ ponitur aliquod vnum subiectum, quod contingenter se habeat ad quamlibet formam totius generis, sed ponitur genus in ordine ad suas differentias, vel species; vt autem essent ad propositum, necessarium erat considerare naturam numeri in ordine

ordine ad formam alterius generis, ad quarum quamlibet se haberet contingenter; Sicut si comparemus superficiem ad colorem, vel genus qualitatis; nam si genus ad suas differentias, vel species comparetur, necessario a causa intrinseca ad vnam illarum determinatur, quia vna natura non habet intrinsece ad opposita disiunctam necessitatem, quin habeat necessitatem ad aliquod vnum illorum.

Quod si dixeris, superficiem necessario esse coloratam, contingenter tamen se habere ad quemlibet colorem. Respondetur, quod etsi necessario secundum naturam sit superficies aliquo colore affecta, tamen talis necessitas non oritur ab aliqua causa intrinseca, ratione cuius sit contradictio esse sine colore, immo nulla est contradictio, quod sine eo esset, vnde Deus posset superficiem facere sine colore: sic est de corpore quolibet, cuius partes habēt positionem in eo, absque omni tamen repugnantia potest alteri corpori esse præsens sine secunda positione, quæ est ordo ad locum, quia contingenter se habet ad totum positionis genus, cum ad quamlibet positionem simpliciter contingentem se habeat, quocirca absque contradictione potest Deus corpus aliquod intra vniuersum constituere absque tali positione, & consequenter sine suo modo quantitatiuo.

ARTICVLVS V.

Quibus propositionibus possit hac conuersio exprimi.

DE hac re disputat S. Thomas 3. part. q. 75. art. 8. Scot. vero in 4. dist. 11. q. vlt. & alij Doctores eadem dist. Pro cuius intelligentia primo nota ex Scoto ibidem, quod verbum (fieri) quia prædicat secundum adiacens, prædicat fieri simpliciter eius, de quo dicitur, seu significat rem tunc simpliciter fieri, secundum suum esse primum; vt si dicatur, Petrus fit, vel Panis fit, significat Petrum & panem suum esse substantiæ accipere. Quando vero (fieri) prædicat tertium adiacens, denotat subiectum fieri secundum formam prædicati; vt si dicatur, Petrus fit albus, denotat Petrum fieri sub forma albedinis.

Secundo nota, quod (esse) notat vnionem extremorum, quando prædicat tertium adiacens, essentialem vel accidentalem pro tempore, quod consignificat, verbi gratia, Petrus est animal significat ly est, vnionem animalis ad hominem pro tempore præsenti, cum vero dicitur, Petrus erit albus, significat vnionem albedinis cum Petro accidentalem, pro tempore futuro.

Tertio nota, quod hæ positiones De, Ex, Et, aliquando denotant habitudinem materiæ, ex qua aliquid fit; vt cum dicimus, Ex ligno fit ignis, vel, Ex ære fit statua: aliquando vero consubstantialitatem vnius ex alio, vt in diuinis Filius est de, vel ex substantia Patris: aliquando vero solum dicit ordinem vnius ad aliud, vel post aliud, sicut cum dicimus, Ex mane fit meridies,

dies,& non è conuerso,id est,post mane fit meridies.

Quarto nota,quòd panis & corpus Christi possunt in propositionibus explicantibus conuersionem vnius in aliud,accipi vel in recto,vel in obliquo; & hoc vel vtrumque in recto, vel vnum tantum,& alterum in obliquo; vt si dicamus, Panis fit corpus Christi, vel, Ex pane fit corpus Christi,vel,Panis transit,vel conuertitur in corpus Christi. His constitutis,sit

Conclusio prima. Si conuersio exprimatur per verbum fiendi, & si prædicet tertium adiacens secundum nullam temporis differentiam, est verum quod panis fiat corpus Christi; vnde istæ sunt falsæ, Panis fit corpus Christi, Panis factus est corpus Christi, Panis fiet corpus Christi &c. Probatur, quia quando verbum fiendi prædicat tertium adiacens, denotat subiectum fieri secundum formam prædicati:sed panis pro nulla temporis differentia fit secundum formam prædicati, scilicet corporis Christi,nec è conuerso,quia impossibile est,quod vnum disparatum fiat sub forma alterius, vt quod homo fiat asinus, leo, bos &c. ergo cũ panis & corpus Christi sint species disparatæ, implicat, quod vna fiat sub forma alterius, vt constabit ex dicendis.

Secunda conclusio. In hac conuersione istæ prædicationes sunt falsæ & impossibiles, Panis potuit, aut potest, aut poterit esse corpus Christi. Patet ex præcedenti conclusione;& probatur amplius, quia illa de possibili est falsa,cuius illa de inesse est impossibilis: sed istæ duæ inesse, scilicet Panis est,aut fuit, aut erit corpus Christi, sũt impossibiles; igitur istæ sunt falsæ, Panis potuit, aut potest, aut poterit esse corpus Christi. Consequentia tenet cum maiori vera; minor probatur, quia in illis propositionibus verbum essendi vel dicit vnionem essẽtialem prædicati cum subiecto, vel accidentalem:sed vtraque est impossibilis inter panẽ & corpus Christi; igitur &c. Probo minorem,in primis vnio essentialis est impossibilis, qua enim ratione fieri potest,vt corpus Christi sit de essentia panis,aut è cõuerso,aut quod vna species sit de essẽtia alterius? Nec potest esse in ea vnio accidẽtalis, quia substantia non accidit substantiæ,nec vna substantia completa alterius forma esse potest,vnde accipiendo præfata extrema in recto cum verbo fiendi, aut essendi, nulla prædictarum propositionem est, aut potest esse vera.

Tertia conclusio. Sumendo alterum ex præfatis extremis in obliquo, cum propositione De,Ex,vel In,contingit propositionem esse veram, vt verbi gratia,si termino a quo conuersionis præponatur Vel, Ex, De, vt Ex pane, vel De pane fit corpus Christi, est vera propositio, dũmodo illa propositio non dicat circumstantiam materiæ ex qua, nec consubstantialitatem extremi ad extremum, sed ordinem vnius ad aliud, vel post aliud, vt cum dicimus, Ex mane, vel De mane fit meridies: Similiter si termino ad quem præponatur propositio In, erit vera propositio; vt si dicatur, Panis transit,vel conuertitur in corpus Christi. Hæc tria desumpta sunt ex Scoto vbi supra, qui in fine quæstionis ait, omnes alias locutiones de virtute sermonis ad aliquam prædictarum propositionum esse reducendas, sed illa vltima est magis propria, scilicet Panis transit, vel conuertitur in corpus

Christi,

Christi, quia in ea non denotatur aliquid commune manere, sicut aliquo modo videtur illud denotare illa prępositio Ex, accipiendo eam proprie, non enim ex opposito fit oppositum, nisi quia subiectum commune vtrique ab vna forma mutatur in aliam.

Quarta conclusio. Nulla propositio cum mutatione accepta, vel moueri, etiam accipiendo vnum extremum in obliquo, & reliquū in recto, vera est proprie loquendo; vt si dicatur, Panis mutatur in corpus Christi, quia hæc conuersio non est mutatio, vt supra diximus; eo verbo autem transire, aut verti, seu conuerti, aut transubstantiari est vera, vt si dicatur, Panis transit, vel conuertitur in corpus Christi, quia ly transire, verti, aut transubstantiari, a mutatione abstrahunt, quia dicunt habitudinem termini ad terminum, nō importando subiectum commune manere.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum patet ex dictis, quid dicendum sit, maior enim propositio intelligitur, si in ea sermo sit, esse simpliciter de productiua conuersione, qualis non est ea, qua hic panis conuertitur in corpus Christi, sed est adductiua, per quam terminus ad quem non accipit esse simpliciter, sed esse hic.

Ad secundum dicendum, quod terminus huius cōuersionis ad quem est substantia corporis Christi, non sub ratione substantiali, sed sub ratione pręsentiæ, quod ad rationem transubstantiationis sufficit, quæ in rigore non est nisi successio substantiæ ad substantiam, seu substantiatum, ita vt vna desinente esse alia incipiat esse, vbi erat illa, quæ esse desinit, vt ex supra dictis satis patet.

Ad tertium respondet Scotus, concedendo quod in creditis non sunt ponenda plura sine necessitate, nec plura miracula quam oportet; sed cum dicitur in minori quod veritas Eucharistiæ posset saluari manente pane, vel sine transubstantiatione, dicit, quod bene fuisset possibile Deo instituere, quod corpus Christi vere esset præsens substantia panis manente, tuncque ibi fuisset veritas Eucharistiæ, quia vt signum verum & signatum verum. Cæterum modo non est hoc tota veritas Eucharistiæ, quia non sic instituta est. Et cum dicitur, quod ad veritatem Eucharistiæ non requiritur nisi verum signum, & verum signatum. Respondet, id verum esse, si signum sic repræsentet, sicut institutum est, & sic respondeat illi signato, sicut signi institutio expostulat, videlicet, quod corpus Christi sit cum accidentibus panis, tantum conuersa substantia in ipsum.

Ad quartum dico, ad maiorem, quod illa est falsa, ad veritatem enim eius aliud membrum esset addēdum, videlicet vt habetur ex traditione Ecclesiæ: sed quamuis ad propositum concederetur maior, diceretur ad minorem, quod Ecclesia declarauit esse de substantia fidei, panis substantiam non manere sub sacramento, in Symbolo edito sub Innoc. III. in Concil. Lateranensi, & habetur capitulo Firmiter credimus, de Trinitat. & fide Catholica, vbi explicite ponitur veritas aliquorum credendorum, & magis explicite quam habeatur in Symbolo Apostolorum, vel Athanasij, vel Niceno; & breui-

ter, quidquid ibi diffinitur esse credendum, tenendum est esse de substantia fidei post huiusmodi declarationem solemnem: at ibi diffinitum, panem transubstantiari in corpus Christi; ergo sic tenendum est. His additur, quod hoc expresse est etiam diffinitum in Concil. Trident. vbi dicitur etiam, quod panis non manet, sed conuertitur.

Ad quintum dico, quod ille intellectus & modus est determinandus, qui est verus, etsi difficilior sit: at cum verum sit, panem conuerti, & non manere, is intellectus ab Ecclesia est acceptus, etsi difficilior, quia verus est, licet alter intellectus esset facilior & verior, secundum apparentiam, non enim in potestate Ecclesiæ est, facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis: at intellectum a Deo traditum Ecclesia explicauit, directa in hoc a Spiritu veritatis, vt creditur.

CONTROVERSIA OCTAVA,

An partes & proprietates, quæ Christo conueniunt existenti in cœlo, necessario ei conueniant existenti in Sacramento.

Pars negatiua probatur primo, quia quãtitas non potest esse simul cum quantitate propter formalem repugnantiam ad esse simul in eodem loco; ergo quantitas corporis Christi, quæ ad præsens nomine proprietatis comprehenditur, non potest esse in hostia simul cum quantitate panis. Et confirmatur, quia quantitas, vnde quantitas est, non potest esse simul cum quantitate continente, quia sit ibi localiter, quia posito fundamento & termino proprio, necessario sequitur relatio inter ea: sed fundamẽtũm circumscriptionis passiuæ est quantum, proprius vero terminus est continens; ergo necessario quantitas corporis Christi, si in hostia est, debet esse ibi circumscriptiue; sed sic non est, vt est manifestum; ergo non est ibi.

Secundo. Sanguis non est in Eucharistia sacramentaliter nisi post cõsecrationem vini; ergo non est sub hostia, nam frustra poneretur esse sub specie vini, quia sicut nihil incipit esse simpliciter postquam iam est, ita nihil incipit esse sacramẽtaliter postquam est sacramentaliter: sed sanguis incipit esse sacramentaliter sub specie vini, cuius consecratio sequitur consecrationem corporis; ergo non est ibi sacramentum sub specie panis: at est ibi corpus; ergo vt sub hostia est, non habet sanguinem:

Tertio. Tota veritas Eucharistiæ potest saluari, non ponendo in ea nisi solam substantiam corporis Christi; ergo non sunt ponendæ ibi eius proprietates & accidentia, quæ sunt ex-

tra

tra eius substantiam. Antecedens est notum; Consequentia probatur, quia sicut in operibus naturæ non debet poni pluralitas sine necessitate sequendo rationem naturalem, ita & in creditis non est ponenda pluralitas, quę non sequitur necessariam deductionem ex creditis. Antecedens ostenditur, quia ad veritatem Eucharistiæ sufficit, quod in ea contineatur id, quod per verba significatur, quod est solum corpus, vt sic, ad quod accidentia non pertinent. Et confirmatur ratio, quia corpus potest esse sine proprietatibus, quia prius naturaliter potest esse sine suo posteriori; ergo sine contradictione potest fieri sola substantia corporis Christi nuda sub speciebus, sicque esset res sufficiens sacramenti.

In hac Controuersia primo inquiram, an idem corpus possit esse simul in pluribus locis. Secundo, an existentia corporis Christi sub sacramento necessario dependeat ab existentia eius sub modo suo naturali, vel è contra. Tertio inquiram de quæsito principali. Vltimo ad rationes in principio Controuersiæ positas.

ARTICVLVS I.

An idem corpus possit esse simul in pluribus locis.

PArs negatiua probatur multis argumentis, quæ Scotus adducit ex diuersis Doctoribus, & ex propria sententia: & primum sit illud, quod in principio quæstionis, loco tertio adducit, quod affirmat Suar. tertia par. quæst. 55. distinct. 48. se apud nullum Catholicum Doctorem vidisse, & ita est, quod non legerat Scotum, est ergo argumentum. Idem temporale non potest esse simul in diuersis temporibus; ergo nec idem locabile in diuersis locis.

Secundo. Si idem corpus posset esse simul in pluribus locis, esset in se diuisum, quod est contra rationem vnius.

Tertio. Si idem corpus posset esse in pluribus locis simul, eadem ratione posset esse in multis, & in toto vniuerso, atq; vbique: sed hoc est proprium Dei, ex eo enim quod est vbique Spiritus sanctus probant sacri Doctores ipsum esse Deum; ideo impossibile est, quod idem corpus sit simul in pluribus locis, & per consequens, non potest esse in eis.

Quarto. Sicut natura se habet ad speciem, ita quantitas ad locum: sed vna res per propriam naturam est tãtum in vna specie, nec potest esse in pluribus; ergo similiter per vnam quantitatem non potest esse nisi in vno loco.

Quinto. Si idem esset simul in pluribus locis, aut vna mutatione, aut pluribus; non vna, quia vna mutatio est tantum ad vnum terminum; nec duabus, quia vel essent eiusdem speciei, vel alterius; non eiusdem, quia non potest aliquid moueri simul duabus mutationibus eiusdem speciei, secundum Philosophum quinto Met. capitulo de vno: nec duabus alterius speciei, quia termini essent contrarij, & consequenter motus incompossibiles.

Sexto. Termini cuiuslibet motus sunt incompossibiles, ex quinto Physicorum, sed quæcunque duo vbi possunt esse termini eiusdem motus, quia potest moueri corpus ab vno in aliud; ergo quæcunque duo vbi

sunt incompossibilia circa idem corpus.

Septimo. Impossibile est eandem materiam esse simul sub diuersis formis substantialibus; ergo impossibile est esse idem corpus in diuersis locis. Probatur consequentia, quia ex positione consequentis huius sequitur oppositum antecedentis, quod sic ostendo: ponatur idem nutrimentum numero in diuersis locis, & comedatur a diuersis animalibus, in ipsis existētibus nutritiua vtriusq; conuertet idem in subiectum suum, & sic eadem materia, illius nutrimenti esset sub diuersis formis substantialibus eorum duorum animalium, quæ illud conuertissent alimentum.

Octauo. Si idem corpus posset simul esse in diuersis locis, sequerentur multa incōuenientia: primum, quod quantumcunque paruulus ignis posset comburere omnia combustibilia, quia si poneretur in locis, in quibus essent combustibilia, & eis applicaretur posset ea comburere simul. Secundo sequeretur, quod animal positum in diuersis locis, in vno viueret, & in alio moreretur, nam si in vno loco haberet nutrimentum, ibi comederet & viueret, in alio vero moreretur, quia non haberet nutrimentum. Tertio sequeretur, quod idem animal in duplo nutriretur, si in duobus locis sumeret nutrimentum. Quarto sequitur, quod in vno loco quiescat & iaceat, in alio moueatur, vel stet, quæ contradictionem inuoluunt. Quinto sequeretur, quod simul calefieret & frigefieret, vt si in vno loco ei applicaretur ignis, in alio gelu; & in vno loco ex aeris in temperie incurreret infirmitatem, & in alio ex aeris temperie sanitatem, sicque simul esset sanum & non sanum vel ægrum, & in vno loco occideretur, & in alio non, quæ omnino sunt absurda.

In hac satis difficili quæstione triplex potest esse dubitatio: prima, an idem corpus possit esse simul sacramentaliter in pluribus locis. Secunda, an in vno sacramentaliter, & in alio naturali modo. Tertio, an possit esse simul in pluribus locis modo suo naturali, scilicet circumscriptiuo. De prima & secunda quæstione non est controuersia inter Catholicos, hæretici tamen vt negent sacramentum Eucharistiæ primæ & secundæ dubitationis partem negatiuam tenent; de tertia vero inter Catholicos est duplex sententia. Prima est sancti Thomæ, qui etsi confiteatur idem corpus posse esse in vno loco modo suo naturali, seu circumscriptiuo, & in multis alijs modo sacramentali, vt fides docet, negat tamen posse esse modo naturali & per diuinam potentiam absolutam simul in pluribus locis. Hoc indicat tertia par. quæstione 75. articulo primo, ad tertium & expresse quol. tertio, articulo secundo, & in quarto distinctione decima, quæstione prima, articulo primo, & distinctione 44. quæstione secunda, articulo secundo, ad quartum, vbi etiam S. Bonauentur. articulo de dote subtilitatis, quæstione prima, idem tenet, Capreolus distinctione decima, quæstione prima, articulo tertio, Paludan. quæstione secunda, Durand. quæstione prima, nnmero tertio, & 34. & quæstione quarta, numero octauo, & distinctione 44. quæstione sexta, ad primum, item Henr. quol. 9. quæstio. 32. Ægid. quol. primo, quæstione prima. Herue. quol. 11. quæstione tertia, Ferrara 4. contra gentes, capitulo 68.

Oppo-

Oppositam sententiam tenet Scotus in quarta distinctione decima, quæstione secunda. Hugo de Sancto Victore, libro secundo de sacramentis par. 8. capitulo vndecimo, Alexand. Alens. quarta parte, quæstione vndecima, articulo primo, §. vltimo, quæst. 44. memb. tertio. Richard. articulo secundo, quæstione prima. Maior. quæstione secunda, Gabr. quæstione prima, articulo secundo, & lectio. 46. in canonem, Marsil. in quarto quæstione septima, articulo tertio, dub. secundo. Ocham quæstione quarta, Aureolus apud Capreol. distinctione decima, quæstione prima. Alanus libro primo de hoc sacramento capitul. 38. Bellarm. lib. 3. de Eucharistia, capitulo tertio & quarto, & communiter omnes fere moderni scriptores idem tenent.

Pro intelligentia huius quæstionis primo notandum, non esse contra rationem intrinsecam quantitatis, neque contra rationem intrinsecam modi eius naturalis, quo existit extensiue in loco, quod existens in vno loco, simul ponatur in alio illo modo extensiuo. Quod sic ostendo, quia ratio quantitatis integra prior est quam extensio eius in ordine ad locum; vt ex præcedētibus patet; positio enim, quę ordinem dicit partium quantitatiuarum inter se ad totum, præcedet naturaliter ordinem ad locum, sicut prius est secundum rationem & naturam rem esse, quam alicubi esse; vnde dicendum, quod sicut non repugnat quantitati priuari positione in ordine ad locum, ita nec videtur repugnare, quód ista existentia vna & indiuisa recipiat plures extensiones in ordine ad locum, quia nulla apparet contradictio, quod posterius plurificetur, non plurificato priori, vnico enim manente fundamento ex eo possunt multiplicari relationes, & non multiplicato genere multiplicantur species: at quid est, quantitatem aliud & aliud vbi habere, quam relationes extrinsecas plures recipere? Idem probatur, ex principijs fidei non est repugnantia, quod eadem quantitas sit præsens diuersis spacijs inter se distantibus, vt patet de quantitate corporis Christi in diuersis hostijs, vna in Oriente, & alia in Occidente; ergo non est repugnantia, quod eadem quantitas sit extensiue in locis a se distantibus. Et confirmatur, quia quod in hac re difficultatem ingerit, est, quod idem corpus sit præsens diuersis spacijs a se inuicem distantibus, quod tamen fides docet esse possibile, vt patet de corpore Christi in diuersis hostijs valde distantibus existente; ergo possibile erit, vt illud idem corpus iam illis diuersis locis præsens extendatur in ordine, ad locum: nam si quod minus videtur in esse, inest; ergo quod magis, magis inerit. Et similiter si quod magis videtur impossibile, est possibile, id quod minus videtur impossibile, magis possibile erit; aut saltem quia minus videtur impossibile, videtur concedendum illo priori concesso, quod magis impossibile videbatur. Quod vero hoc non repugnet rationi intrinsecæ modi naturalis quantitatis, probatur, quia ratio huiusmodi in eo consistit, vt corpus quantum ita sit præsens spacio, vt ex vi modi, quo illud replet, habeat extensionem partium in illo, ita vt alia excludat a suo partiali loco: sed hoc totum integrum manet, etiamsi corpus sic existens in hoc loco alibi ponatur; simili modo

modo, quia per hoc non amittit extensionem in alio loco, neque aliquid aliud, quod intrinsece illi competat, immo hoc ipsum est, quod hæc secunda affirmat esse possibile, videlicet multiplicari huiusmodi præsentiæ modum, alia simili præsentia integra & immutata manente.

Sed objicies, intrinsecam rationem huiusmodi presentiæ non satis explicari per totum illud positiuum supra positum, sed includere etiam quandam negationem, scilicet quod corpus ita claudatur terminis illius loci, quem occupat, vt extra ipsos non sit; vnde eo ipso, quod alibi ponitur esse directe sit aliquid repugnans priori modo existendi in loco. Et confirmatur, quia esse in loco quantitatiue idem est, quod esse in loco circumscriptiue: at de ratione eius, quod loco circumscribitur, est, vt non sit extra terminos circumscribentis, præsertim cum talis modus essendi in loco, includat loco definiri; ergo &c. Sed nostra obiectio hæc videtur petere principium, nam si assumit de ratione modi essendi in loco quantitatiue esse, vt illudmet corpus non sit extra illum locum, vel actu non habeat aliam rationem similem, petit principium, hoc est probandum; & vnde probabitur, si considerata tota ratione illius modi positiui, non sequitur talis negatio? non enim ille modus includit, nisi quod corpus vere replet locum, & totum toti loco, & pars parti correspondeat, non verò quod alibi non sit, vel non possit esse priori loco manente, itaque non est de ratione intrinseca modi existendi circumscriptiue in loco, quod simul non sit in alio, sed solum quod dum est in hoc loco, totum locatum toti loco, & partes partibus correspondeant, quod totum saluatur, illa negatione etiam seclusa.

Et iterum suadetur possibilitas huius rei; nam Angelus, (& idem est de anima) potest virtute naturali esse totus in toto, & totus in qualibet parte loci, quid ergo mirum est, quod Deus virtute sua supernaturali aliquid simile possit operari in corpore, constituendo totum illud in diuersis locis?

Dices forsitan, Angelum illo modo solum posse esse in toto continuo spatio, non vero in discretis. Respondeo, illud incertum esse, & sub opinione, nam multi opinantur Angelum sua virtute naturali posse esse in locis discontinuis, quæ non excedunt adæquatum illius loci; at extra controuersiam esse debet, aliquid dandum esse diuinæ potentiæ, præsertim cum ex sola locorum discontinuatione nulla appareat specialis ratio contradictionis. Vnde Augustinus lib. de cura pro mortuis agenda, ait; Alij sunt humanarum limites rerum, alia diuinarum signa virtutum; alia sunt, quę naturaliter, alia, quæ mirabiliter fiunt.

Secundo notandum, tres propositiones, quas ponit Scotus ad soluendas omnes dubitationes, quæ in hac quæstione occurrere possunt, tenendo, vt ipse tenet, partem eius affirmatiuam. Prima est, quæcumque sunt priora essentialiter ipso vbi vniformiter insunt corpori, quamuis habenti diuersa vbi, nec variantur ipso vbi variato, quia prius essentialiter non variatur per variationem posterioris, nec propter eius multiplicationem multiplicatur necessario, sicut nec variatur; ea vero, quæ sunt ipso

ipso vbi, seu eo quod est esse in loco, posteriora, vel simul natura cum ipso, variabuntur secundum varietatem ipsius vbi, quia variato priori posterius variatur, & variato eo, quod est simul natura cum alio, variatur & illud aliud. Ex his collige, quod cum omnia accidentia absoluta prius insint corpori, quam esse in loco, illa non variantur variato loco, quocirca illa omnia, quæ insunt corpori in vno loco existenti, eadem insunt ei in alio loco. Vnde si hoc in loco corpus est album, alio in loco simul existens erit album; & si in illo loco est quantum, & similiter in isto existens erit quantum; item si in hoc loco est animatum, similiter & in alio, alias enim sequeretur aperte contradictio, erit enim simul idem corpus quantum & non quantum, album & non album.

Dices forsitan, id esse possibile, nec inde sequi contradictoria esse vera, quia non erit tunc illud corpus album & non album secundum idem, quia non in eodem loco & per se idem. Sed re vera responsio hæc nulla est, quia impertinenter se habet diuersitas loci ad contradictionem vitandam, cum illa accidentia sint absoluta, & a loco independentia, tum etiam quia ad contradictionem veram sufficit vnitas subiecti numeralis, & quod extrema contradictionis de eo secundum eandem partem dicantur. Vnde si corpus constituatur in diuersis locis contradictio est, quod simul sit in vno loco quantum, in alio vero non quantum, vt album & non album, aut viuum & non viuum; sed de his dicemus satis articulo quarto.

Secunda propositio. Sicut passum existens in vno loco seu vbi, reciperet formam a duobus agentibus sibi approximatis, sic ipsum in duobus locis existens patietur ab eisdem sibi in alijs duobus locis approximatis, quod intelligitur de passione ad formam absolutam. Probatur propositio, quia vt patiens ab agente patiatur, sufficit quod habeat potentiam passiuam & agens actiuam, & sint debite approximata, siue in hoc, siue in illo vbi sit approximatio, nihil refert, quantum ad actionem ad formam absolutam, sed passum positum in duobus vbi habet eandem potentiam passiuam ad formam absolutam, & actiuum habet eandem potentiam actiuam, & eodem modo potest fieri approximatio vtrobique; ergo eodem modo patietur quantum ad formam absolutam. Addidi, secundum formam absolutam, quia non oportet quod eadem patiatur loquendo de respectiuis, quæ sunt simul natura cum vbi, vel ipso posteriora, quia illa possunt variari sicut & vbi. Ex hac propositione sequitur, quod sicut si passo in vno loco existenti applicentur duo agentia contraria, vt ignis & aqua, effectum agentis vincentis recipiet, item si in diuersis locis existenti eadem agentia applicentur, non vtriusque agentis effectum recipiet, sed eius quod vincet & superabit aliud, quia duo effectus contrarij eidem subiecto inesse nequeunt.

Tertia propositio. In vno vbi existens se haberet in ratione actiui ad diuersa sibi in illo vbi approximata, sic ipsum vt existens in duobus locis se habebit ad eadem sibi in illis locis approximata. Hæc patet ex probatione præcedentis.

Tertio notandum, quod termini cuiuscumque mutationis sunt in duplici differentia: alij sunt primi, alij concomitantes. Primi sunt priuatio & forma; concomitantes vero, qui prædictis primis terminis iunguntur: primi termini sunt incompossibiles in eodem, non tamen concomitantes.

Exemplis res manifesta fiet: in mutationibus substantialibus corpus organicum præcedit animationem, quæ est terminus ad quem, sed non est terminus per se ipsum corpus organicum & primum, sed ipsa inanimatio, quia mutatio est inter illam inanimationem & animationem: at licet animatio & inanimatio sint simul incompossibiles, non tamen corpus organicum & animatio; eodem modo in corruptione si manet eadem forma corporis, quæ forma corporeitatis a Scoto vocatur terminus a quo primus est esse animatum, terminus vero ad quem priuatio animationis, & cum hac priuatione stat terminus concomitans, scilicet esse corporis organici; in augmentatione similiter si ponatur quod tota quantitas præexistens manet, manet totus terminus a quo positiuus, qui est terminus concomitans priuationem, quæ est terminus per se a quo, vnde priuatio maioris quantitatis, & maior quantitas sunt simul incompossibilia, non tamen minor quantitas & maior, quoad entitatem eorum positiuam. Item in alteratione secundum intensionem & remissionem terminus a quo primus intensionis est priuatio intensionis qualitatis, terminus vero ad quem est intensior qualitas, & ista duo sunt incompossibilia simul: at entitas positiua remissæ qualitatis & intensæ simul sunt, quia sunt termini concomitantes, non primi ipsius intensionis: idem dicendum de ipsa remissione, idem in motu locali termini primi sunt negatio, vbi acquirendi, & vbi acquirendum, quæ simul esse repugnat; terminus vero concomitans est vbi, a quo mobile recedit, illi sunt simul incompossibiles, at terminus concomitans, scilicet, vbi a quo discedit mobile, non est incompossibilis cum vbi quod acquirit, cum idem corpus, vt dicemus, possit esse simul in duobus locis, superius etiam diximus posse corpus acquirere nouum vbi, non deperdito priori & antiquo.

Quarto notandum, ad immensitatem non satis esse rem esse præsentem omnibus rebus creatis, seu spatijs realibus, sed requiri vlterius rem talis esse naturæ, quod sibi intrinsece seu ex propria natura conueniat non solum esse præsentem omnibus locis creatis, sed etiam posse absque sui mutatione coexistere omnibus locis & spacijs creabilibus, ad quod necesse est rem esse in se, & ex se actu infinitam. Vnde infertur, quod cum Sancti Patres diuinitatem Filij & Spiritus sancti colligunt ex eo, quod sunt vbique, debere intelligi modo prædicto, ita scilicet quod ex propria natura eis necessario competit esse vbique, & posse esse in quibuscumque spacijs creabilibus sine eorum mutatione, ex eo vero quod Deus secundum suam præsentiam quantitatiuam vel sacramentalem, ponat idem corpus vbique, non sequitur, illud corpus esse immensum, tum quia non competit sibi ex propria natura, tum quia sine mutatione sui

non

non potest id sibi conuenire. Ex his collige, quod ex positione corporis alicuius vbique per Dei potentiam, non sequitur esse corpus ipsum infinitum & immensum in se, neque ei conuenire id, quod Dei est proprium. His constitutis, sit

Conclusio prima. Idem corpus potest esse præsens locis distantibus præsentia sacramentali indiuisibili. Conclusio hæc satis sufficienter probatur ex Eucharistiæ mysterio, & ex his, quæ supra ad realem Christi præsentiam in eo adduximus, vnde Conclusio est tanquam de fide tenenda.

Secunda Conclusio. Non est impossibile idem corpus esse simul in diuersis locis, ita vt in vno sit naturali modo & quantitatiuo, in alio vero vel alijs sacramentaliter. Conclusio hæc similiter tanq̃ de fide tenẽda est, quia Christus Dominus in nocte cœnæ, quã do hoc sacramentum instituit, & sub speciebus cœpit esse, nõ amisit visibilẽ & naturalem modum existendi in loco, vt de fide tenendum est, siquidem vsque ad sumptionem panis consecrati, & vsque ad mortem semper sub naturali existendi modo permansit, imo corpus suum nunquam talem modum amisit, quia semper viuum & mortuum, & postea viuum eundem retinuit semper modum. Item de fide tenemus, nunc Christum Dominum naturali modo existere in cælo sub propria specie, quamuis simul sit in terra in sacramento; igitur possibile est idem corpus esse simul sub modo extenso & sacramentali.

Tertia Conclusio. Possibile est secundum potentiam Dei absolutam idem corpus esse simul in pluribus locis à se distantibus, modo naturali & extenso. Conclusionem hanc defendunt Doctores, quos supra citauimus, & inter eos Scotus acerrime eam tuetur, adeo vt eadem dist. q. tertia, paulo ante solut. ad primum principale, sic dicat: Et forte illi, qui negant Deum posse facere corpus suum in pluribus locis aliter quam per conuersionem in sacramento, negarent esse in eo, nisi quia fides dicit ibi esse; de modo autem isto essendi, scilicet, non quantitatiue, vel non dimensiue, vel localiter, non video si potest fieri idem in pluribus locis, non sub modo naturali, quin etiam possit fieri idem modo naturali, cum in primo sint duo miracula, vnum in causando præsentiam corporis Christi hic, & aliud in separando ipsum à suo modo naturali; sic ergo potest modo naturali (scilicet, cõstituere idem corpus) sicut sub sacramento. Hæc Scotus. Et probatur Conclus. non implicat contradictionẽ idem corpus esse in pluribus locis; ergo illud potest Deus facere. Consequentia est nota, quia Deus potest efficere quidquid contradictionem non inuoluit euidẽter, & omne illud, ad quod non sequitur necessaria contradictio. Antecedens probo ex intellectu terminorum, nam cum dicimus idem corpus simul esse localiter in diuersis locis, nihil dicimus supra hoc corpus nisi quẽdam respectum extrinsecus aduenientẽ fundamẽto in vno quanto ad aliud quantum circumscribens: at respectus huiusmodi multiplicari in eodem fundamento ad terminos diuersos, non apparet aliquod nouum secundum rationem, quia etiam respectus intrinsecus aduenientes, de quibus minus videtur, possunt

mul-

multiplicari fundamenta eodem manente, vt super eandem albedinem possunt duæ similitudines fundari ad duos terminos. Hæc ratio explicatur magis per sequentem, si esset aliqua repugnantia & contradictio in hoc, quod idem corpus sic in pluribus locis, ea oriretur ex vno ex duobus capitibus, videlicet vt ex parte præsentiæ in diuersis locis, vel ex parte modi essendi: sed ex neutro capite; igitur &c. Probo minorem, nõ ex prima, quia ex fide tenemus, idem corpus Christi vere & realiter simul præsens esse in diuersis & à se distantibus locis, in diuersis hostijs; ergo nulla est implicatio, quod idem corpus sit realiter præsens in diuersis locis; imo id necessario concedendum est secundum fidem, quia à facto esse ad posse est euidens consequentia. Neque ex secundo, quia repugnantia non oritur nisi ex primo, s. quod idem numero corpus sit realiter præsens diuersis spacijs, vel saltem hoc magis videtur repugnare; sed hoc non repugnat, vt patet; ergo neque debebit repugnare, quod sit in diuersis locis modo suo quantitatiuo. Et confirmatur, quia ad illud primo requiruntur duo miracula: vnum, quo fiat præsens idem corpus diuersis spacijs à se distantibus; alterum, quo fiat vt careat naturali suo modo. Ad secundum vero solum requiritur vnum, scilicet, vt fiat præsens diuersis ac distantibus locis; igitur, &c. Et sane multo difficilius est primum, quam secundum, nam si semel ponitur aliquod corpus præsens diuersis ac distantibus locis, nihil difficultatis est illud suæ naturæ relinquere, vt modum naturalem habeat.

Dices, in illo modo includi negationem quamdam, scilicet, vt cum est corpus in hoc loco, non sit in alio. Sed hæc obiectio notabili primo, soluta manet, quia de intrinseca ratione illius modi non est, nisi quod corpus sit sic in loco, vt totum toti, & pars partibus loci respondeat, quod sibi existẽte in vno loco potest conuenire, etiãsi in alio ponatur: negatur ergo, qđ ratione modi existẽdi in loco circumscriptiue sit, quod simul non sit in alio loco, nec possit esse. Fatemur sane id fieri non posse per virtutem creatam, sed negamus id fieri non posse per increatam, & infinitã potentiam Dei.

Secundo. Deus potest ponere duo corpora in vno & eodem loco; ergo potest ponere vnum & idem corpus in diuersis locis. Et antecedens de fide est, quia Christus Dominus ex vtero Virginis exiuit claustro eius virginali integro manente, quod fieri non potuit sine corporũ penetratione, per quam fit vt duo corpora sint simul in eodem loco. Item ianuis clausis intrauit ad discipulos, & clauso sepulcro exiuit ex eo. Consequentiam probo, quia sicut naturaliter vnum corpus tãtum est in vno loco, ita etiam naturaliter in vno loco tantum est vnum corpus. Respondent Thomistæ negando consequentiam, quia de ratione vnius sunt duo: primum est esse indiuisum in se, secundum esse diuisum à quolibet alio. Primum, inquiunt, est magis intrinsecum, quam secundũ, at qñ duo corpora ponũtur in vno loco, solum fit vt inter se non sint diuisa, si vero idem corpus ponatur in diuersis locis, diuideretur in se ipsum, qđ est cõtra rationem vnius. Sed hæc solutio nullo modo probari potest, primum, quia si firma & solida est, idem probatur de qualibet præsentia reali, etiã sacramentali, nam licet corpus per

hanc

hanc præsentiam non repleat spatiū modo quātitatiuo, tamē vere ac proprie per illam est in terra eadem numero res, quæ est in cælo, & hic caret modo, quem ibi habet; ergo etiam dicetur distari, seu diuidi à se ipsa sicut si naturali modo sit in duobus locis. Deinde male infertur ex existētia vnius corporis in duobus locis, quod secundum entitatem sit diuisum à se, & sit duo corpora, nam sicut cum duo corpora sunt in eodem loco, non propterea sunt vnum corpus, ita nec ex eo, quod idem corpus sit in pluribus locis, sequitur, quod sit duo corpora, vel à se ipso diuisum, vel diuisum in multa corpora, sed solum esset diuisum in diuersa loca, sic quod diuisio esset locorum, & non corporis, vnde haberet non vnum, sed diuersa loca, seu diuersos modos præsentiæ localis; atque ita in sua vi manet consequentia facta, & sicut Deus potest vnam difficultatem tactam vincere, ita & aliam superare. Tota difficultas huius quæstionis sita est in soluendo argumenta, ideo in soluenda ea transeamus.

Ad argumenta principalia.

AD primum dico, quod sicut idē temporale non potest esse simul in diuersis temporibus eadem, vt ita dicam, temporalitate, ita nec idem corpus simul in pluribus locis eadem locatione: sed sicut diuersis latio nibus potest esse idem corpus in diuersis locis, ita idem temporale in diuersis temporibus diuersis temporalitatibus. Si autem non placeat hęc solutio soluāt aduersarij hoc sophisma, & soluent illud: idem locabile in eodem loco existēs potest simul esse in diuersis temporibus; ergo & simul tēpore potest esse in diuersis locis. Si soluerint hoc sophisma, soluent & argumentum hoc primum, quod nobis obijciunt.

Ad secūdum patet ex dictis in probatione tertiæ conclusionis.

Ad tertium patet ex notab. 4. quid dicendum sit.

Ad quartum dico, quod similitudo non tenet, quia vna natura est ratio formalis essēdi in vna specie: at dimēsio seu quantitas non est ratio formalis proxima essendi in loco, sed tantū ratio fundamentalis, quæ potest esse vna, licet respectus in ea fundati sint diuersi, sicut albedo potest esse vna, licet similitudines diuersæ sint, vnde ratio essendi simile est duplex: vna fundamentalis, quæ est albedo; alia formalis, q̄ est ipsa similitudo, qua formaliter proxime aliquid dicitur simile; Prima non plurificata potest posterior plurificari, vt diximus. Sic ratio essendi in loco est duplex: alia fundamentalis, quæ est quantitas & dimensio; alia formalis, quæ est ipsa locatio actualis, qua locabile locatur: & hæc potest plurificari non plurificata priori, quia plurificata sine plurificatione prioris idem corpus erit in pluribus locis; non ergo tenet similitudo argumenti, quia natura est ratio formalis proxima constituendi rem in specie, quantitas vero est solum ratio fundamentalis, quæ etiam vnica numero existente possunt in ea plures locationes formales fundari. Hoc argumētum si concluderet hic, non minus cōcluderet contra existentiam corporis Christi in diuersis hostijs à se inuicem distantibus.

Ad quintum dico, quod si corpus remanet in loco, in quo prius erat, potest acquirere nouū vbi, & plura noua

ua vnica & duabus mutationibus,quę mutationes etsi sint eiusdem speciei, nullum est inconueniens, & quando dicis, duas mutationes eiusdē speciei non esse simul. Respondeo,quod mutationes non sũt incompossibiles, nisi ex incompossibilitate terminorum, vel formarum,ad quas tendunt,oporteret ergo probare duo vbi esse incōpossibilia,quod negamus; sicut igitur duo vbi sunt simul compossibilia in eodem corpore, ita & duæ mutationes locales. Ratio hæc profecto si aliquid concluderet, etiam concluderet contra existentiam corporis Christi sub diuersis hostijs, cũ diuersas acquirat præsentias per diuersas conuersiones, sed ibi nihil concludit; ergo neque hic: idem fere dicendum de omnibus rationibus,quæ contra nostram faciunt conclusionem.

Ad sextum patet ex tertio notabili.

Ad septimum concesso antecedēte,negatur consequentia;ad probationem dico,quod idem fieret de alimēto sumpto à diuersis in diuersis vbi, quod fieret si illi duo stomachi fierēt in eodem loco, & cibus ille esset in vtroque, tunc enim aut taliter virtus vna vinceret aliam,vt totum illud verteret in suũ corpus,vel essent, virtutes æquales, & tunc æqualiter conuertèrent de alimento hęc in suum corpus, & illa in suum; vel essent inæquales, non tamen vna omnino vinceret,& tunc fortior conuerteret plus in suum corpus, & alia debilior minus, sicque efficeretur ne eadem materia diuersis formis informaretur, sed diuersæ partes materiæ à diuersis formis.

Ad octauum,quod multa inconuenientia continet: ad primum dico, quod eius solutio constat ex propositione tertia, nam si ponatur ignis in vno tantum loco, & ei approximentur multa combustibilia,tunc vel in aliquod illorũ præcise ageret, vel si in quolibet, esto quod omnia essent simul, ageret tamen valde remisse in ea, eodem modo dico in proposito, quod actio erit remissa respectu actionis,q̃ haberet in vnũ illorũ,si in nullũ aliud ageret; nec minor, quia virtus naturalis minor est in plura quam in pauciora,& in multa quam in vnum.

Ad secundum inconueniens negatur sequela,nam per primam propositionem,cum vtrumque sit absolutũ, tam vita,quam mors, vniformiter insunt corpori existenti in diuersis locis, quia sunt priora loco; quocirca si in vno loco viuit, similiter & in alio, etsi in vno est mortuum similiter in alio; & si moritur hic, moritur ibi,quia vulneratio dicit diuisionem continui, vt hic ad aliquo diuidente; cæterum verum est, quod si hic habet vulnus, quod & alibi habeat, quia vt sic est partium discontinuatio,quæ si hic est in hoc corpore, similiter & alibi erit in eodem.

Ad tertiũ dico,quod cũ virtus nutritiua & conuersiua alimenti sit vna, cōuerteret alimentum secundum proportionem, ita quod non plusquam si illa duo nutrimenta simul ei essent in vno loco pręsentia, sicque non in duplo, sed secundum proportionem virtutis conuersiuæ nutriretur.

Ad quartum respondebitur atticulo quarto huius controuersiæ.

Ad quintum dico, quod illa agētia contraria vel sunt virtutis æqualis in agendo, aut vnum vincit alterum; si sunt æqualis virtutis, sicut approximata corpori habenti vnum vbi, vel

vtrum-

vtrumq; impediret alterum, ita vt neutrum ageret, vel ageret ad quendam effectum medium, in quo passum nō perfecte assimilaretur vni nec alteri; sic dico eodem modo tunc, quando sunt approximata eidem corpori in diuersis locis: Si autem virtus alterius vincat, vel simpliciter assimilat sibi passum, vel magis quam alterum; & eodem modo dico si sint in diuersis locis applicata eidem passo in diuersis locis existenti, non enim est in hac causa maior difficultas, quam si ignis & aqua apponerentur simul eidem passo, vel idem passum applicaretur, vel approximaretur igni & aquæ habentibus idem vbi, quod enim oporteret tunc dicere ad vitanda contraria in eodem passo, hoc dicēdum erit ad ea vitanda in proposito.

Ad vltimum inconueniens de tēperie, & intemperie, de sanitate & infirmitate, de fame, & saturitate, si in vno loco apponeretur ei alimentum & in alio deficeret ea, dico primo ad hoc vltimum de fame & saturitate, quod fames est appetitus calidi & sicci, qui vel est naturalis, vel voluntarius, & vtroque modo sumpto dicit aliquid absolutum, quod nō variatur propter variationem vbi, ex prima propositione, & per consequens si hic saturaretur & cessaret appetitus cibi, cessaret in eodem alibi existente, licet non ex cibo sumpto ibi, sed alibi; si autem saturitas dicat repletionem corporalem stomachi, dubium esse posset, cum vt hic non recipiat cibum, sed ibi, vtrum vt hic esset repletus. Respondetur negatiue, sicut nec corpus Christi vt in pixide fuisset vulneratū, quia ista repletionem dicit nisi præsentiam alimenti contenti a continente, scilicet, stomacho vel ventre, & sicut possibile est quod continentia istud corpus hic vel ibi sint alia, ita possibile est quod continentia actiua istius corporis hic sit alia à continentia eius in alio vbi, quia hoc nihil absolutum dicit, sed respectum extrinsecum. Ad illud de temperie & intemperie, de sanitate, & infirmitate, dico, quod vel intemperies aeris expellit temperiem in comparatione ad corpus animalis, in quod agit aer temperatus vel intemperatus, & tunc erit tale, quale natum esset causare agens vincens, licet forte ageret illud remissius propter actionem contrarij impediētis & resistentis: Si autem sunt æqualia in agendo, vel neutrum ageret, vel ageret ad quendam medium effectum.

Ex his omnibus collige, quod si corpus idem numero esset Romæ & Salamāticę, si calefieret Romę, similiter & Salamanticæ, quantum ad caloris receptionem, licet non calefieret primo vt Salamanticæ, quia vt ibi non haberet corpus calefaciens applicatum; similiter si in vno loco infirmaretur, etiam in alio, et si in vno moreretur, similiter in alio, vt art. 4. contra multos, qui sine vllo fundamento illud defendunt, luculēter demonstrabimus.

Collige secundo, idem corpus posse tunc stare & sedere, quiescere & moueri, insedere equo & esse in lecto, esse simul vestitum & nudum, quia hæc omnia cum uel sint simul natura cum loco, vel posteriora loco, possunt multiplicari & variari non multiplicato locato.

AR-

ARTICVLVS II.

An existentia corporis Christi sub modo sacramentali necessario dependeat ab existentia eius sub modo naturali, vel è contra.

PArs affirmatiua huius quæstionis probatur, nam si existentia corporis Christi extra sacramētum destrueretur, etiam destrueretur in sacramēto; ergo signum est hanc præsentiam, seu existentiam pendere ab illa, quia si non penderet, illa destructa manere posset. Consequentia est nota; sequela probatur, nam non est imaginabile aliquid habere esse accidentale destructo esse essentiali eius; ergo implicat, corpus Christi habere existentiam in sacramento destructa existētia eiusdem extra sacramentum: Et confirmatur hæc ratio, quia si corpus Christi exanimaretur extra sacramētum, similiter intra sacramentum fieret exanime; igitur existentia sacramentalis pēdet necessariò a naturali.

Quæstionem hanc tractat Scotus in 4. dist. 10. quæst. 4. licet sub alijs verbis, & tenet partē affirmatiuam quęstionis, scilicet, existentiam corporis Christi sub sacramento non pendere necessario ab existentia eiusdem sub modo naturali, nec è contra, sed absolute non repugnare corpus Christi habere alterum modum istorum sine alio, quem sequuntur Maior quæst. 7. Ledesm. quæst. 14. art. 5. & quæst. 16. art. 4. dub. 6. Gabr. lect. 47. in canonē. Caiet. vero oppositam sententiam 3. par. quæst. 35. art. 2. vbi Scotum acriter reprehendit, eiusque sententiam chymericā esse asserit; sed re vera parcendum est Caietano, quia ignorans loquitur, si enim opinionem Scoti calluisset, absque dubio eius ingenium laudasset, & eius sententiam approbasset, vt ex processu eius in soluendis Scoti argumentis satis patet, ipsum hallucinatū fuisse, quod postea manifestabitur. Quia vero S. Thomas, vt cōtrarius Scoto, non citatur, ob id Scoti tantum sententiam explicabimus.

Pro cuius intelligentia primo obseruandum est, naturalem existentiam corporis Christi à naturali modo essendi eius differre, naturalis enim existētia corporis Christi est eius esse simpliciter, quod extra causas suas habet, quodque esse accepit cum in sanctissimo Virginis vtero primum formatum est; per modum vero naturalem eius intelligit Scotus modum quantitatiuum, seu dimensiuum, qui corpori quanto naturaliter debetur, s. vt sic extendatur in ordine ad locum, vt ipsi commensuretur, quod non intelligēs decipitur Caietanus argumentatus cōtra Scotum, quasi ipse dixerit, quod destructo & annihilato esse substantiali corporis Christi posset remanere idem corpus sub sacramento. Per modum vero sacramentalē intelligimus id, quod est sub speciebus sacramentalib. Vnde cum quęrimus, an existētia corporis Christi sub sacramento dependeat ab eadem sub modo naturali, non quærimus absolute, an existentia & esse naturale corporis Christi, quod est substantia, dependeat ab eadē existētia, & eodē esse naturali corporis eiusdem, quia hoc esset querere, an idem à se ipso dependeret, sed qđ quærimus, est, an existentia corporis Christi, quæ sub modo naturali & sacramentali est, eadem possit esse sub modo sacramentali, quin sit sub modo naturali seu quantitatiuo & extē-

so,

so,& è contra; vel an sic existentia illa sub modo sacramentali dependeat a modo naturali, vel ab eodem, vt sub modo naturali continetur, quod implicet corpus Christi esse sub modo sacramentali, quin sit sub modo naturali & extenso,& è contra; vel aliter, an sit necessarium simpliciter, quod si corpus Christi est alicubi sub modo naturali & quantitatiuo, sit etiam sub sacramento, vel è contra

Secundo obserua, esse prorsus impossibile, corpus Christi habere esse sacramentale, quin vere sit in rerum natura, habeatque suum esse substantiale, non enim est imaginabile, subiectum subiici alicui accidenti,& non esse, quia hoc implicat in terminis contradictionem, quod enim non est, nullo modo subiici potest alicui accidenti, nec esse accidentale habere. Vnde nunquam Scotus dixit, corpus Christi posse habere esse sacramentale annihilato eius esse substantiali, sicut vult & falso Caietanus, qua enim ratione potuit hoc sibi psuadere subtilissimus Scotus? asserit ipse corpus Christi posse esse sub sacramento, & consequenter habere esse sacramentale destructo eius naturali modo essẽdi, qui modus, vt diximus, est, vt modus extẽsus existẽdi. Quocirca si Deus destrueret modum quantitatiuum, quem corpus Christi habet in cælo, vere remaneret idem corpus cum suo esse substantiali sub sacramẽto, vt Scotus vult; quod si Caietanus aduertisset, vel intellexisset, nunquam Scoto falsum crimen imposuisset.

Tertio obserua ex Scoto, quod idẽ corpus Christi, quod vere incepit esse in vtero Virginis, quando formatum est, potuit de potentia absoluta Dei incipere esse in sacramento conuertẽdo in ipsum panem, cuius conuersio tunc esset vere productiua termini ad quem, scilicet, corporis Christi secundum esse substãtiale, in hoc enim nulla est contradictio,& si postea incepisset esse sub modo naturali & quantitatiuo, non incepisset esse simpliciter, sed secundum quid; scilicet, sub illo modo, quia res, quando præhabet suũ esse simpliciter, nõ potest, postquam est, incipere esse simpliciter, id enim contradictionem inuoluit: similiter si res aliqua desinit esse alicubi, & manet alibi, non desinit esse simpliciter, sed secũdum quid, scilicet, sub illo modo, quo erat, vbi desinit esse. Et probatur assumptum in naturali, s. qd corpus Christi potuerit primo incipere esse sub sacramento, quia vbicumque res temporalis potest habere veram existentiam realem, ibi post suum nõ esse potest accipere esse simpliciter, quia in hoc nulla est contradictio: sed corpus Christi potest simpliciter habere existentiam realem sub modo sacramentali, vt fides de facto docet; ergo postquam non fuit, vel post suũ non esse, potuit sub sacramento incipere esse simpliciter.

Sed dices, id fieri nõ posse, quia hic modus essendi in sacramento dependet à modo essendi naturali. Sed de hoc dicemus in conclusionibus, in quibus iterum redibit de hac re sermo. His positis, sit

Conclusio prima. Modus esse naturalis corporis Christi,& similiter sacramentalis necessario,& intrinsece supponunt esse substantiale eius. Hæc Conclus. patet satis ex secundo notab. estque etiam euidenter vera.

Secunda Conclusio. Existentia corporis Christi sub modo suo naturali, & extenso, nullo modo pendet ab eadem

dem existentia sub modo sacramentali, seu vt alijs verbis vtar, naturalis præsentia corporis Christi seu localis nullo modo pendet à sacramentali. Probatur, quia nullam habet cum eo connexionem, cum ante institutionẽ huius sacramenti corpus Christi habuerit suum naturalem modum essẽdi, seu suam naturalem præsentiam, & post diem iudicij eandem habiturum sit, quoniam nullum Eucharistię erit sacramentũ. Conclusio est de fide tenenda.

Tertia Conclusio. Existentia corporis Christi sub modo sacramentali non pendet necessario, & essentialiter ab existẽtia eius sub modo suo naturali & quantitatiuo, vnde possibile est corpus Christi esse sub modo sacramentali, quin sit sub modo suo naturali: probatur Conclusio, quando existẽtia aliqua est indifferens ad duos modos, sicut potest simpliciter haberi sub vno, potest simpliciter haberi sub alio: sed existentia corporis Christi simpliciter seu realis indifferens est ad istos modos, s. naturalem & sacramentalem: ergo potest haberi sub isto, licet non sub alio. Quod confirmatur per ea, quæ tertio notab. dicta sunt. Sed quidam dicunt, ait Scotus, quod maior intelligitur, quãdo neuter modus dependet ab alio, & hic modus sacramentalis dependet à modo naturali, qui est primus existendi modus. Contra hoc arguit sic Scotus: Existentia sub modo naturali nõ est de essẽntia existentiæ sub modo sacramẽtali, nec eius causa; ergo hæc non dependet ab illa. Prima pars antecedentis patet, quia si modus existendi naturalis esset de essentia modi sacramentalis, res Eucharistiæ haberet hic modũ existendi naturalem, s. extensiuum, quem haberet si esset de essentia existentiæ seu modi existendi sacramentalis: quia omne habens aliquid habet illud, quod est de essẽtia illius. Secũda pars probatur, quia Deus est causa immediata corporis Christi existẽtiæ in sacramento, ergo corpus sub naturali existentia non est causa sacramentalis existentiæ. Item Eucharistia non dependet ab eo, quod nec est sacramentum, nec pars sacramẽti, nec res aut causa eius: sed existentia sub modo naturali non est hic sacramentum, nec pars sacramenti, vt patet, nec res sacramenti, imo res sacramenti est existentia sub alio modo disparato, nec est causa eius, quia solus Deus est illius causa; igitur, &c. Et confirmatur, quia põt Deus sine quocumq; causato non intrinseco alicui illud causare; sed existentia sub modo naturali non est intrinseca Eucharistiæ; ergo potest Eucharistia & quo ad signum, & quo ad significatũ causare, quin prius corpus Christi habeat esse sub modo naturali.

Ad maiorem confirmationis posset quis dicere, intelligendum esse de absoluto, nõ vero de respectu aliquo, quia respectus cum pendeat à fundamento & termino, sine eis fieri haud potest: at Eucharistia includit respectũ, cuius terminus est existentia corporis Christi sub modo naturali. Respondet Scotus, quod licet eadem existentia sit sub duobus modis; s. naturali & sacramentali, tamen non est terminus relationis inclusæ in Eucharistia, vt est sub modo suo naturali, sed sub alio modo disparato, s. sacramentali, species enim sub qua corpus Christi sacramentaliter continetur, dicit relationem non ad idem corpus, prout in cælo est sub modo quantitatiuo & exten-

extēso, sed prout indiuisibiliter est totū in hostia, & totum in qualibet parte eius; quocirca Eucharistia nō pēdet ab existētia corporis Christi sub modo naturali, seu prout est modo quantitatiuo & extenso, licet bene ab existētia absolute sumpta, quæ necessario præsupponitur, saltem natura modo sacramentali, quia prius est rē esse secundū suum esse substanriale, quā subsit esse accidētali, vel illud recipiat. Caietanus vbi supra respondet argumento Scoti, negando existentiā corporis Christi esse indifferentē ad modum naturalē, & sacramentalē, quia ita de se inquit, determinatur ad modum naturalē, sicut ad esse se ipsum. Sed miror Caietanū ita decipi, nam si modus naturalis corporis Christi est modus quantitatiuus & extensus in ordine ad locum, qua ratione potest ad illud determinari, sicut ad esse se ipsum; si ita est; ergo non potest etiā per diuinam potentiā esse sine tali modo, sicut nec absque se ipso: at videmus in Eucharistia esse sine tali modo, vt de fide tenemus; igitur, &c. profecto Caietanus non intelligendo Scotum, per modum naturalem intellexit modum intrinsecum, seu potius esse naturale ipsius corporis; aut si aliud intellexit, vel modum illum quantitatiuum, errat sine dubio.

Ex hac conclusione infert Scotus duo sectaria. Primum est ante Incarnationem potuisse ita vere esse Eucharistiam, sicut nunc est, non solum quā tum ad significationem, sed etiā quātum ad rem significatam, quod patet per rōnē positā ī fine vltimi notabilis.

Sed dices forsitā, quod quia res incipit esse sub sacramento, oportet quod panis vel prius recipiat illud alibi. quia inceptio rei in se seu simpliciter præcedit inceptionē sui in alio: sed inceptio rei sub modo naturali, est inceptio rei in se; ergo prius incipit esse in se quā in alio; igitur &c. Hæc obiectio facile exploditur, quia licet res prius habeat esse quā sit in alio, nō tñ oportet qđ id fiat prius tempore, sed simul tempore pōt incipere esse, & esse in alio: sicut simul tempore gignitur res, & est in loco: Sic accideret in nostro casu, quod corpus Christi simul tēpore inciperet esse, & esset sub sacramēto, licet illud supponatur huic ordine naturæ, sic res prius habet esse in se, qꝫ est habere esse simpliciter, quam in alio, etsi non prius tempore, sed natura, neq; esse rei in se & simpliciter est esse rei sub modo illo naturali, sed esse absolute sumpto, præscindēdo ab hoc & illo modo existendi; tum etiā quia si corpus Christi æque existentiā realem habet sub isto modo, sicut & sub illo, & illa non dependet ab alio modo existendi, ex Secunda Cōclusione; sequitur qđ pōt simpliciter incipere sub isto mō sacrli absq; hoc qđ incipiat esse sub modo hoc naturali: quo dato, haberet esse in sacr ante Incarnationē in vtero, seu prius q̄ in vtero Virginis habuisset esse sub mō naturali.

Sed contra obijcio, quod sequitur maximū inconueniens, s. quod tunc corpus īcepisset esse post quā fuit, quia in Incarnatione incepisset illud corpus esse, tamen prius fuisset vere, si Eucharistia vera præcessisset. Respondetur secundū Scotum, & ea, quę supra dicta sunt notab. vltimo, qđ seque la est nulla; rō est, quia habēs esse simpliciter si incipit esse sub alio modo, non incipit esse simpliciter, sed secundum quid: vnde corpus Christi in illo casu incipiens esse sub sacramento, haberet esse simpliciter; si uero sanguis;

Virginis diuina potentia conuerteretur in ipsum, inciperet tunc esse secũdum quid.s. sub modo naturali; itaq; illa inceptio corporis in vtero Virginis sub modo naturali non esset inceptio esse simpliciter ipsius corporis, quia præhaberet, sed inceptio secundũ quid. Vnde ait Scotus quod illa formatio corporis non esset tũc inceptio corporis, nisi secundum quid, sicut modo inceptio panis in corpus Christi nõ esset inceptio corporis, nisi secundum quid; & tota, inquit, rõ est, quia quod sic incipit, præhabet esse simpliciter. Ex quo collige contra Caietanum, Scotum nunquam sensisse quod corpus Christi potuerit esse sub Eucharistia, antequã haberet esse simpliciter, vel quin haberet esse simpliciter, hoc .n. vt supra diximus, oĩno repugnat, & contradictionem inuoluit.

Secũdum sectarium est, quod post Incarnationem posset corpus Christi desinere ẽt sub modo naturali, & manere vere Eucharistiam, & quantum ad veritatem signi, & quantum ad veritatem signati & contenti. Et probatur, quia si ad corpus Christi realiter contineri in Eucharistia, non necessario sequitur corpus illud habere existentiam sub modo naturali; ergo primũ potuit fieri sine secundo, siue præcedendo modum naturalem essendi corporis, siue remanendo post destructionem illius.

Sed contra hoc obijcitur, quod idẽ corpus posset desinere esse postquam desiuisset esse, nã si desineret esse sub modo naturali, & manere sub Eucharistia, iã semel desiuisset esse: si vero desineret esse postea sub Eucharistia, desineret tunc esse postquã desiuit esse, cũ erat sub modo suo naturali. Respõdeo, quod desitio corporis sub modo naturali vel sacramentali manente sub altero, non est desitio simpliciter, sed sm̃ quid; itaq; cum desineret esse sub modo naturali, manens sub sacramentali, illa desitio esset secundum quid; s. sub illo, non vero simpliciter, quia eius esse simpliciter maneret sub Eucharistia; at quod desinat esse aliquid post desitionem eius secundum quid, nullum est inconueniens.

Quarta Concl. Istæ propositiones sunt concedendæ. Prima est. Non est simpliciter necessarium, ꝙ si corpus Christi est sub modo naturali, ꝙ sit ẽt sub mõ sacramentali, vt patet ex prima conclusione. Secunda. Non est absolute necessariũ è conuerso, ꝙ si corpus Christi sit sub modo sacramẽtali, sit ẽt sub modo naturali, vt patet ex secunda cõclusione. Tertia. Potuit corpus Christi Domini esse prius sub sacr͠o, si per conuersionẽ panis in ipsum ibi prius produceretur, q̃ esset sub modo naturali, vt ex dictis patet. Quarta. Si corpus Christi primo accepisset esse sub Eucharistia, potuisset postea p̃ cõuersionẽ sanguinis Beatiss. Virginis in illud fieri in eius vtero sub modo naturali, sed eius inceptio sub hoc modo non esset inceptio simpliciter, sed sm̃ quid, sicut modo inceptio eius sub sacr͠o non est inceptio simpliciter, sed sm̃ quid. Quinta. Absq; cõtradictione põt fieri, vt corpus Christi desinat esse sub modo naturali, sub quo est in cælo, & ꝙ maneat sub sacr͠o, & è contra: hæc omnia patent ex dictis in prima & secunda conclusione.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD rationẽ eius in cõtrarium, & ad eius confirmationẽ patet satis ex dictis, existentiã corporis Christi sub sacramento nullo modo pendere ab

ab existentia eius sub modo naturali, sicque sit satis argumento.

ARTICVLVS III.

An partes & proprietates, quæ Christo conueniunt existenti in cælo, conueniant existenti sub sacramento.

QVæstionem hanc disputat Scotus in 4.d.10.q.4. quam Doctores Scholastici tangunt eadem distinctione, licet non sub eisdem terminis, sed inquirendo, an totus Christus cū anima, corpore, & accidentibus sit in Eucharistia; S.Tho.3.par.q.76.art.1.2.3.&4.Alens.4.p.q.10.

Pro intelligentia huius quæstionis, in qua, Sanct. Thomas, & Scotus idem sentiunt, aduertendum, non inquiri in ea, an necessarium sit, quod si Christus modo naturali existat, vt re vera existit in cælo, sit necessarium, quod existat sub sacramento, vel è cōuerso, quia iam de hac quæstione art. præcedenti egimus; sed solum quæritur, an supposita existentia eius sub vtroque modo naturali, scilicet, & sacramentali, necessariū sit ipsum habere in sacramento omnia, quæ insunt ei, & conueniunt in cęlo existenti sub suo modo naturali.

Secundo obserua, quod in sacramēto potest aliquid contineri duob. modis: vel primo & ex vi sacramenti; vel concomitanter seu per cōcomitantiā. illud continetur primo, & ex vi sacramenti, quod primo per verba consecrationis significatur; quia vero per verba cōsecrationis panis id, quod primo significatur, est corpus, ideo corpus Christi solum est sub specie panis primo, & ex vi sacramenti. Illud vero dicitur esse concomitanter sub hoc sacramento, quod est coniunctum ei, ꝙ primo sub eo continetur, v.g. sub specie panis continetur primo, & ex vi sacramenti corpus Christi solum, cęterum, quia illud corpus re ipsa viuit & sanguinem habet, ideo anima & sanguis sunt sub illa specie per concomitantiam, quia vero sanguis solus est primo, & ex vi sacri sub specie vini consecrati, nec tamen est separatus à corpore, quia in cælo nā viueret, ideo sub ea corpus, aīa, & alia corpori coniuncta, sunt concomitantia.

Tertio obserua, quod quæstio vel pōt intelligi de potētia ordinaria Dei, vel absoluta, an si sine contradictione fieri possit, quod corpus Christi sit, v.g. quantū in cęlo, non vero in sacramēto. Circa primum sensum fuerunt aliqui, vt refert S.Bonauē. d.10.ar.1.q.1. qui asseruerunt corpus Christi Domini esse de facto sine quantitate & alijs accidentib. tum quia hæc nihil faciūt ad finē huius sacri, qui est cibare; tum ēt quia panis nō transit in corpus Christi, nisi sm̄ substantiam, cum eius accidentia maneant, & consequenter corpus Christi nō est sub specie panis nisi sm̄ substantiā. Sed hęc snīa, vt inquit S.Doctor, licet erronea non sit, est tn̄ errori proxima: rō est, quia etsi substātia corporis possit intelligi esse sine quātitate, & alijs accidentib. nunquā tamen intelligitur bene esse sine eis, corpus vero Christi sub sacro bene se habet. Præterea quia licet substantia possit abstrahi à quantitate, tamen ꝙ corpus viuat, & sit organicū, & non sit quantū, nec esse, nec intelligi pōt. Durando tribuitur præfata snīa, negat.n. quantitatē corporis Christi in Eucharistia esse, sed solā substātiam nudam, seiunctā ab ea, vt ab oībus accidentib. quę in ea immediate subijciuntur. Nominales ēt asserunt, substantiā corporis Christi esse sub sacro sine quantitate; sed est differentia inter eos & Du-

Virginis diuina potentia conuerteretur in ipsum, inciperet tunc esse secũdum quid.f. sub modo naturali; itaq; illa inceptio corporis in vtero Virginis sub modo naturali non esset inceptio esse simpliciter ipsius corporis, quia præhaberet, sed inceptio secundũ quid. Vnde ait Scotus quod illa formatio corporis non esset tũc inceptio corporis, nisi secundum quid, sicut modo inceptio panis in corpus Christi nõ esset inceptio corporis, nisi secundum quid; & tota, inquit, rõ est, quia quod sic incipit, præhabet esse simpliciter. Ex quo collige contra Caietanum, Scotum nunquam sensisse quod corpus Christi potuerit esse sub Eucharistia, antequã haberet esse simpliciter, vel quin haberet esse simpliciter, hoc .n. vt supra diximus, oĩno repugnat, & contradictionem inuoluit.

Secũdum sectarium est, quod post Incarnationem posset corpus Christi desinere ẽt sub modo naturali, & manere vere Eucharistiam, & quantum ad veritatem signi, & quantum ad veritatem signati & contenti. Er probatur, quia si ad corpus Christi realiter contineri in Eucharistia, non necessario sequitur corpus illud habere existentiam sub modo naturali; ergo primũ potuit fieri sine secundo, siue præcedendo modum naturalem essendi corporis, siue remanendo post destructionem illius.

Sed contra hoc objicitur, quod idẽ corpus posset desinere esse postquam desiuisset esse, nã si desineret esse sub modo naturali, & manere sub Eucharistia, iã semel desiuisset esse: si vero desineret esse postea sub Eucharistia, desineret tunc esse postquã desiuit esse, cũ erat sub modo suo naturali. Respõdeo, quod desitio corporis sub modo naturali vel sacramentali manente sub altero, non est desitio simpliciter, sed sm̃ quid; itaq; cum desineret esse sub modo naturali, manens sub sacramentali, illa desitio esset secundum quid; f. sub illo, non vero simpliciter, quia eius esse simpliciter maneret sub Eucharistia; at quod desinat esse aliquid post desitionem eius secundum quid, nullum est inconueniens.

Quarta Concl. Istæ propositiones sunt concedendæ. Prima est. Non est simpliciter necessarium, ꝙ si corpus Christi est sub modo naturali, ꝙ sit ẽt sub mõ sacramentali, vt patet ex prima conclusione. Secunda. Non est absolute necessariũ ẽ conuerso, ꝙ si corpus Christi sit sub modo sacramẽtali, sit ẽt sub modo naturali, vt patet ex secunda cõclusione. Tertia. Potuit corpus Christi Domini esse prius sub sacro, si per conuersionẽ panis in ipsum ibi prius produceretur, ꝙ̃ esset sub modo naturali, vt ex dictis patet. Quarta. Si corpus Christi primo accepisset esse sub Eucharistia, potuisset postea p cõuersionẽ sanguinis Beatis. Virginis in illud fieri in eius vtero sub modo naturali, sed eius inceptio sub hoc modo non esset inceptio simpliciter, sed sm̃ quid, sicut modo inceptio eius sub sacro non est inceptio simpliciter, sed sm̃ quid. Quinta. Absq; cõtradictione põt fieri, vt corpus Christi desinat esse sub modo naturali, sub quo est in cælo, & ꝙ maneat sub sacro, & ẽ contra: hæc omnia patent ex dictis in prima & secunda conclusione.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD rationẽ eius in cõtrarium, & ad eius confirmationẽ patet satis ex dictis, existentiã corporis Christi sub sacramento nullo modo pendere

ab

ab existentia eius sub modo naturali, sicque sit satis argumento.

ARTICVLVS III.

An partes & proprietates, quæ Christo conueniunt existenti in cælo, conueniant existenti sub sacramento.

QVæstionem hanc disputat Scotus in 4.d.10.q.4. quam Doctores Scholastici tangunt eadem distinctione, licet non sub eisdem terminis, sed inquirendo, an totus Christus cũ anima, corpore, & accidentibus sit in Eucharistia; S.Tho.3.par.q.76.art.1.2.3.&4.Alens.4.p.q.10.

Pro intelligentia huius quæstionis, in qua, Sanct. Thomas, & Scotus idem sentiunt, aduertendum, non inquiri in ea, an necessarium sit, quod si Christus modo naturali existat, vt re vera existit in cælo, sit necessarium, quod exist at sub sacramento, vel è cõuerso, quia iam de hac quæstione art. præcedenti egimus; sed solum quæritur, an supposita existentia eius sub vtroque modo naturali, scilicet, & sacramentali, necessariũ sit ipsum habere in sacramento omnia, quæ insunt ei, & conueniunt in cęlo existenti sub suo modo naturali.

Secundo obserua, quod in sacramẽto potest aliquid contineri duob. modis: vel primo & ex vi sacramenti; vel concomitanter seu per cõcomitantiã. illud continetur primo, & ex vi sacramenti, quod primo per verba consecrationis significatur; quia vero per verba cõsecrationis panis id, quod primo significatur, est corpus, ideo corpus Christi solum est sub specie panis primo, & ex vi sacramenti. Illud vero dicitur esse concomitanter sub hoc sacramento, quod est coniunctum ei, ꝙ primo sub eo continetur, v.g. sub specie panis continetur primo, & ex vi sacramenti corpus Christi solum, cęterum, quia illud corpus re ipsa viuit & sanguinem habet, ideo anima & sanguis sunt sub illa specie per concomitantiam, quia vero sanguis solus est primo, & ex vi sacri sub specie vini consecrati, nec tamen est separatus à corpore, quia in cælo nã viueret, ideo sub ea corpus, aĩa, & alia corpori coniuncta, sunt concomitantia.

Tertio obserua, quod quæstio vel põt intelligi de potẽtia ordinaria Dei, vel absoluta, an si sine contradictione fieri possit, quod corpus Christi sit, v.g. quantũ in cęlo, non vero in sacramẽto. Circa primum sensum fuerunt aliqui, vt refert S.Bonauẽ. d.10.ar.1.q.1. qui asseruerunt, corpus Christi Domini esse de facto sine quantitate & alijs accidentib. tum quia hæc nihil faciũt ad finẽ huius sacri, qui est cibare; tum ẽt quia panis nõ transit in corpus Christi, nisi sm̃ substantiam, cum eius accidentia maneant, & consequenter corpus Christi nõ est sub specie panis nisi sm̃ substantiã. Sed hęc snĩa, vt inquit S.Doctor, licet erronea non sit, est tñ errori proxima: rõ est, quia etsi substãtia corporis possit intelligi esse sine quãtitate, & alijs accidentib. nunquã tamen intelligitur bene esse sine eis, corpus vero Christi sub sacro bene se habet. Præterea quia licet substantia possit abstrahi à quantitate, tamen ꝙ corpus viuat, & sit organicũ, & non sit quantũ, nec esse, nec intelligi põt. Durando tribuitur præfata snĩa, negat.n. quantitatẽ corporis Christi in Eucharistia esse, sed solã substãtiam nudam, seiunctã ab ea, vt ab oĩbus accidentib. quę in ea immediate subjciuntur. Nominales ẽt asserunt, substantiã corporis Christi esse sub sacro sine quantitate; sed est differentia inter eos & Du-

sanguinem, quia possibile fuit totum sanguinem fuisse separatum à corpore Christi: at si tunc fieret consecratio, fuisset sub specie panis eadem res, quæ modo; ergo non includit sanguinem. Nec includit accidentia, quia ista non sunt de substantia & integritate corporis; corpus ergo continet materiam & formam corporeitatis, & partes essentiales, prout sunt primum perfectibile ab anima, sicq; est corpus organi cum continens tanquã partes integrales, ossa, & carnes, & neruos, & omnia, quæ ad integritatẽ corporis organici, vt ab anima perfectibilis, pertinent.

Quinto aduertendum ex dictis articulo primo huius controuersiæ, quod absoluta non variantur propter variationem respectuum vbi, vel sibi similium, quia priora à posterioribus re ipsa distincta non variantur propter variationẽ posteriorũ: & absoluta priora sunt respectibus vbi; igitur ad eorum variationem non variantur. Et confirmatur, quia vnico manente fundamento, & non variato, & non multiplicato, possunt fundari in eo diuersi respectus, maxime extrinsecus aduenientes; ergo non variata quantitate, vel alio absoluto in corpore Christi, possunt multiplicari, & multiplicantur diuersi respectus vbi, in eo fundati. Ex quo hic arguitur absolutum naturaliter prius inest esse, cui inest, quam respectus in eo fundatus, & maxime extrinsecus, & consequẽter adueniens: ergo in illo priori, antequam intelligatur corpus Christi habere respectum nouum in Eucharistia, habebat quãtitatem, qualitatem, & omnia absoluta, quę sunt ĩ eo, quia nec variantur, nec multiplicantur illa priora absoluta propter variationem & multiplicationem vbi, & respectuũ similium, aliter enim sequeretur, contradictoria esse simul vera de eodem, scilicet, quod idem corpus Christi sit quantum, & non quantum; nam in cœlo est quantum, variata vero quantitate in Eucharistia, esset non quantum: Et re vera si fieri posset, vt variato solo vbi variarentur absoluta inhærentia corpori Christi, absolute & simpliciter essent vera illa duo contradictoria. Probatur, quia essent vera de eodem, & secũdum idem, ista duo, scilicet, quantum & non quãtum, de corpore Christi secundum quantitatem; nec oportet addere ad idem, quia illud prędicatum est absolutum.

Dices, quod illa affirmatio & negatio insunt eidem secundum diuersa vbi, vel diuersas præsentias. Contra, quia sicut affirmatio ista non est nata inesse secundum vbi, ita nec negatio opposita; & potest sic argui: de eodem secundum idem non sunt simpliciter vera contradictoria, nec oportet addere ad idem, quia sermo est de formis absolutis: sed si corpus Christi hic non habet quantitatem, & absoluta alia, & ibi habet; ergo duo cõtradictoria sunt simul vera, quia hic inueniuntur illæ tres conditiones vel quatuor, idem, simul, ad idẽ, & secundũ idem: tene ergo tanquã certum & indubitatum, ꝙ si corpus aliquod per Dei potẽtiã ponit᷑ in duob. locis, q̃cũq; formã absolutã hẽt in vno loco, hẽt & ĩ alio, alias .n. duo cõtradictoria erũt simul vera; quocirca nec ꝑ Dei potẽtiã id fieri põt.

Nec obstat dictum Scoti vbi supra in fine quasi argumentorum principaliũ, asserentis, quantitatẽ corporis Christi posse esse pręsentem in cælo, quin sit præsens in Eucharistia, quia aliud est quantitatem esse inhærẽtem

& informantem, aliud esse præsentẽ: primo modo si habet quantitatem vt inhærentem & informantem in cęlo, eandem vt inhærentem & informantem habet in sacramento, sed non necessario vt præsentem: & hoc sensit ibi Scotus. His ita constitutis, sit

Conclusio prima. Totum corpus, totaque eius substantia est sub hoc sacramento, & sub singulis eius speciebus. Probo ex diffinitionibus Ecclesię, nam in Concilio Constantiensi, sessio. 13. & Basileensi, sess. 30. dicitur veritatem hanc firmissimè & sine dubitatione esse tenendam: idem traditur in Concilio Florentino ex decreto Eugenij: & diffinitur in Concil. Triden. sess. 13. ca. 3. & can. primo, & 3. & sess. 31. & habetur etiam in cap. Qui manducat, cap. Singuli, cap. Vbi pars, & alijs, de consecratione d. 1. Eandem veritatem explicuit D. Augustinus in homil. quam refert Beda 1. ad Corinth. 10. & Eusebius Emissenus hom. quinta, de Paschate. Rationibus probatur Conclusio, quia contradictionem inuoluit, quod Christus Dominus totus secundum suam substantiam sit in naturali sua cõsistentia, & quod simul sub Eucharistia existens non habeat omnia absoluta ibi, quæ habet in cælo, vt postea ostendemus; ergo sicut totus est in cælo cum anima, corpore, & sanguine, similiter & sub sacramento. Quod vero cõtradictionem implicet oppositum, patet, nã tunc posset esse animatum in cælo, & exanime in sacramento, & consequenter esset viuũ & non viuum simul, quæ de eodẽ secũdum idem contradicunt, vt notab. vltimo diximus. Nec dici potest, illa prædicata non inesse secũdum idem, sed secundum diuersa vbi, quia sicut affirmatio illa non conuenit corpori ratione ipsius vbi, sed prius quam sit in vbi, ita nec negatio opposita ei ratione vbi inest; quocirca si in vno loco corpus viuit, necesse est, quod in alio loco simul existens viuat. Ex qua data decentia etiam probatur Conclusio, quia nullo modo decuit corpus gloriosum & incorruptibile alicubi esse exanime, & mortuum, neque rerum naturis est consentaneum, vt corpus alicubi viuum, alibi vero sit ab anima separatum, neque quod corpus animatum & sensitiuum sit exangue; sicut ergo sub qualibet specie essentiales partes humanitatis Christi sunt etiam inter se vnitæ, alias non viueret, & consequẽter ibi est totus Christus, cum à tota natura humana vnio ad verbum nunquam separetur; itaque in hoc sacramento sunt omnia absoluta, etiam accidentia, quæ Christus habet in cælo. Sed inquiramus, quomodo hæc sint sub sacramento, ad quod sit

Secunda Conclusio. Ex vi verborum sub panis specie continetur corpus Christi Domini. Conclusio est de fide diffinita in Concil. Trident. sess. citata canon. 3. vbi sic habetur: Semper hæc fides in Ecclesia fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque eius sanguinem sub panis & vini specie, vna cũ ipsius anima ac diuinitate existere, sed corpus quidem sub specie panis, & sanguinem sub specie vini, ex vi verborum: ratio ad hoc ea est, quia id primò ex vi verborũ est sub sacramento, quod primo per verba consecrationis significatur: sed per verba, quibus panis consecratur in corpus Christi, primo significatur corpus Christi Domini, vt patet ex ipsismet

met verbis, Hoc est corpus meum; igitur ex vi sacramenti corpus Christi Domini sub specie panis continetur. Tota difficultas est in explicando, quid nomine corporis Christi significetur & imputetur, quod satis ex supra dictis notab. quarto, patet, includit enim materiam & formam corporeitatis, & totum corpus organicum ab anima perfectibile, vnde includit ossa, carnem, neruos, & alia, quæ corpus organicum ab anima informandum includit. Illud etiam est verum, cæpisse esse sub hoc sacramento naturam omnium partium organicarum, quæ erant in corpore Christi, cum primo illud instituit; & hoc ex vi sacramenti, quia corpus Christi, vt significatum per consecrationis verba, hæc omnia includit, quia illa particula (meum) determinat corpus humanum, quod intrinsece includit quod sit organicum. Præterea, quia proprie caro non intelligitur sine organizatione: at sub specie panis ex vi verborum proprie & vera caro continetur, iuxta illud: Caro mea vere est cibus; ob idque sancti dicunt indifferenter panem virtute verborum in corpus vel carnem Christum conuerti, vnde est illud Ambrosij: De pane fit caro Christi; quæ interdum totum corpus hominis significat, iuxta illud: Caro mea requiescet in spe; atque adeo caro & cæteræ corporis partes, ex vi verborum sub specie panis continentur; omnes, inquam, quia corpus ibi non est mutilum vel imperfectum, sed ita perfectum sicut in cælo.

Sed dices, partes has requiri in corpore viuo, non tamen in mortuo: at hic non est corpus viuum ex vi verborum: ergo neque illæ partes. Respōdeo negādo simpliciter maiorem, quia corpus etiam mortuum, prout suo modo humanum est, requirit partium integritatem, ne truncum sit, vel mutilum; illæ ergo partes, quæ sunt de integritate huius corporis perfecti in vtroque statu, viuæ aut mortuæ, dicuntur hic esse ex vi verborum; nam vt supponimus, corpus hic præscindit à mortuo & viuo, & huiusmodi partes videntur esse partes solidæ, & aliæ vero, quę dici possunt partes fluidæ, vt sunt humores, non pertinent ad corpus exanime, sed tantum ad corpus viuum, ad cuius naturalem consistentiam requiruntur: quo circa non est necesse, huiusmodi partes esse sub speciebus panis ex vi sacramenti & verborum.

Tertia Conclusio. Sanguis Christi Domini est sub vini speciebus ex vi verborum. Conclusio eodem modo diffinita est, sicut præcedens, & vtriusque eadem est ratio: est autem ex vi verborum sub speciebus panis totum corpus Christi, quod habet in cælo existens, sicut in Eucharistia in cœna institutum fuit ex vi verborum, sub specie vini totus sanguis, quē Christus in suo corpore habebât.

Quarta Conclusio. Corpus non est sub specie vini, nec sanguis sub specie panis ex vi verborum, sunt tamen per concomitantiam. Prior huius conclusionis pars sub formalibus terminis non est expresse diffinita à Concilio Trident. sed quatenus ex altera affirmatiua colligitur, qua dicitur sess. 13. cap. quarto, corpus Christi sub specie panis esse ex vi sacramenti, & sanguinem sub specie vini, sub specie vero vini corpus esse per concomitantiam, & sanguinem similiter sub specie panis. Idem sen-

tiunt communiter omnes Theologi cum Magistro in quarto dist. 10. Qui tamen teneret sanguinem partem esse corporis organici integralem, consequenter teneretur dicere sanguinem contineri sub specie panis. Cęterum Scotus negat esse partem corporis organici, quia non est animatus, & consequenter neque aliqua pars corporis primi animati, vt patet in quarto, dist. 10. qō. quarta, §. hic duo sunt videnda, vbi sic ait: Corpus etiā hoc modo nō cōtinet sanguinem, quia non est animatum, & per consequens neque aliqua pars primi animati, & hanc sententiam vbique sequitur. Cum vero in eadem quæstione, sed ad secundum dicit, esse sanguinem in hostia ex vi verborum, non quidem vt terminum integrum consecrationis, sicut est in calice, sed vt partem integri termini, tum loquitur in supposito, quod teneatur sāguinem esse animatum, & consequēter partem primi animati. Cæterum ipse hanc non tenet sententiam, sed oppositam, quæ vera est. Præterea sanguis non pertinet nisi ad corpus, vt viuum, quod vt sic non continetur sub Eucharistia ex vi verborum, at cōtineretur sic, si esset animatus, & pars integralis termini primi, seu corporis, quod est terminus primus conuersionis panis; quod tamen Scotus omnino reijcit, cum dicat, in triduo mortis toto sanguine a Christi corpore separato, si facta fuisset consecratio panis vero in eius speciebus, tunc cōtineri totum significatum verborum, cum tamen ibi nullus esset sub hostia sanguis, sicut à parte rei seu extra sacramentum nullus erat in corpore in sepulcro. Secunda pars conclusionis quoad rem ipsam de se certa est, vt constat ex Conc. Triden. supra citato, ostendimus enim ex eo, totū Christū sub vtraque specie contineri, & sub qualibet illarum; ergo corpus est in calice, & sanguis in hostia, in cuius probationem miraculose ab hostia sanguis quandoque manauit, & propter eandem causam Christi fideles solam hostiam sumentes sanguinem etiam sumere dicūtur, iuxta illud Oseæ 14. vt legunt septuaginta interpretes: Bibent, & inebriabuntur frumento, & florebunt quasi vinea, & memoriale eius quasi vinum Libani, modus vero loquendi, scilicet, quod per concomitantiam corpus sit in calice, & sanguis in hostia, ex eodem Concilio patet, eodem loco; & probo hoc modo, nam sanguis est in hostia, & corpus in calice, & non ex vi verborum, vt satis patet; ergo per concomitantiam.

Sed inquies, qualis sit hæc concomitantia, vel in qua reali connexione fundetur, cū sanguis solum sit in corpore sicut in vase? Respondeo, quod si vera esset opinio, quæ asserit sanguinem anima informari, facilis esset responsio, nam oporteret sanguinem aliqua ex parte cæteris partibus esse coniunctum, & consequenter esset facilis concomitantia, tamen quia illa opinio est falsa, dicendū, huiusmodi concomitantiam fundari in naturali dependentia, quam corpus viuū & sanguis habent inter se, ratione eius postulant, vt sint inter se connexa, quia neque corpus in statu suo naturali potest sine sanguine conseruari, neque sanguis extra corpus potest conseruari incorruptus, vnde mutuo se fouent, & iuuant.

Quinta Conclusio. In hoc sacramēto est aliqua forma substantialis, & non

non sola materia ex vi verborum. Ante probationem huius conclusionis aduerte, fuisse opinionẽ aliquorũ, quos statim citabimus, nullã esse formam substantialem in hoc sacramento, ex vi sacramenti, ita Gabr. lect. 42. in can. & in 4. d. 11. quæst. 1. artic. 1. Marsil. quæstio. 8. art. 1. Maior d. 10. quæst. 5. fundamentum eorum fuit, quia corpus non significat compositũ, sed alteram partem Physicam compositi, illo modo, quo homo dicitur cõstare ex corpore & anima; ergo ex vi sacramenti solum illud corpus est in eo, quod est pars physica & essentialis humani corporis, hoc autem nullã includit formam, sed solam materiã. Alij, vt S. Thomas & eius discipuli affirmant, ex vi verborum esse in hoc sacramento aliquam formam substãtialem, vt præcise dantẽ esse corporeũ, quæ secundum Thomam in re est anima, licet non sit ibi vt anima, sed vt dictum est, vt præcise dat esse corporeum. Eandem sententiam tenet Scotus quantũ ad Conclusionẽ, licet ipse dicat hanc formam substantialẽ esse aliam ab anima rationali; est. n. forma corporeitatis, quę eadem numero manet in corpore viuo & corrupto. Sed probatur Conclu. ex propria verborũ significatione, corpus enim substantiale non est sola materia, sed necessario ex materia & forma compositum, quod apertius declaratur in forma sanguinis, nullum. n. sanguinem dicit esse solam materiam, aut posse intelligi sine forma substantiali; ergo eadẽ ratione corpus includet suã formã, præsertim cum corpus illud sit humanum, quod carnem & ossa includit, vt supra diximus. Præterea solùm materia non sufficit ad verborum veritatem: ergo nõ sola est ibi ex vi verborum. Antecedẽs probatur, & quia materia sola non est corpus, & ẽt quia hic esse non põt corpus Christi, nisi aut viuo, aut mortuo, & in neutro statu includit solã materiã. Et tandem probo, quia in hoc sacramento est vera panis trãsubstantiatio; ergo nõ terminatur ex vi verborum ad solã materiam, sed ad compositũ substantiale, quia sola materiã non dicit proprie & absolute substantia, sed pars substãtię: & ex pdictis patet cõuersionẽ panis fieri sm se totũ, & q̃libet partẽ sui in substãtia corporis Christi.

Sexta Cõcl. Anima vt aĩa est, nõ est determinata in hoc sacrõ ex vi verborũ. Probatur, quia Conc. Trid. sess. 13. c. 3. expresse dicit, aĩam esse sub vtraque specie per concomitantiã; ergo non ex vi verborũ; & satis põt colligi hoc, quod corpus Christi nõ est hic ex vi verborũ viuũ, tũ quia ẽt sanguis esset in hostia ex vi verborũ, quia corpus viuũ includit sanguinẽ, vt partẽ sui, cõsequens aũt est contra Coc. Trid. tũ etiã quia in forma nulla fit mẽtio viui aut mortui, sed corporis, quod vt sic ab vtroq; statu abstrahit: neq; per illã particulã (meũ) vel tota forma à Christo viuẽte prolata, determinatur ad significãdum ad corpus viuum, sed solũ ad corpus proximũ, de quo tanquã de vno & eodẽ ipsemet homo viuens loqui põt, prescindendo ab illis vitã, & mortẽ: Atq; ita loquũtur sancti de hoc sacramento, dicẽtes, illud corpus esse in Eucharistia, quod natum est ex Virgine, quod pepẽdit in cruce, iacuit in sepulcro, resurrexit, & ascendit in cælum; & profecto hac vnica ratione conuincitur conclusionis veritas, nam si in triduo facta fuisset consecratio, nõ fuisset in hostia corpus Christi viuum, sed mortuum, quale erat in sepulchro, & forma consecrationis tunc vera esset,

quia

quia verissime diceretur de illo corpore iacente in sepulcro, Hoc est corpus Christi; idem est in sanguine manifestum, nam sanguis effusus vere & proprie dicitur sanguis Christi, vel ab ipso Christo vere vocaretur sanguis meus: Quod si de sanguine admittitur, quod in triduo potuerit consecrari, cur de corpore non concedetur? Nec vlla verisimilitudine dici potest, quod tunc in hostia esset corpus viuum, tum quia traditioni Doctorum opponitur, tum quia cōtradictionem inuoluit, vt dicemus statim. Praeterea quale tunc esset illud corpus, gloriosumne, an mortale?

Septima conclusio. Ex vi verborum est sub specie panis consecrati aliqua forma substantialis, quatenus sufficiens est ad constituendum corpus organicum humanum, quae licet secundum hanc rationem prescindat a propria ratione animae, non tamen praescindit a ratione formae corporeitatis, quae ponitur a Scoto, sed illam includit. Conclusio haec satis patet ex supra dictis.

Octaua conclusio. Quantitas & reliqua accidentia, quae quantitatem cōsequuntur, vel materiam disponunt ad hanc formam, sunt in hoc sacramento non ex vi verborum, sed per concomitantiam. Prima huius conclusionis pars probatur, quia transubstantiatio, quae fit virtute verborum, non terminatur ad quantitatem, vel alia accidentia, sed ad solam substantiam corporis Christi; ergo non sunt hic accidentia ex vi verborum, sed sola substantia. Consequentia tenet. Antecedens probatur ex terminis transubstantiationis a quo, quia quod conuertitur in corpus Christi est sola panis substantia, quia quātitas & alia accidentia, quae eam saltem consequuntur, manent; ergo transit per se in substantiam, & non in quantitatem. Secunda pars probatur, quia superius ostendimus, duobus tantum modis esse aliquid sub sacramento, vel ex vi verborum, vel per concomitantiam; ergo si quantitas & alia accidentia non sunt ibi ex vi verborum, sequitur quod ibi sint per concomitantiam, supposito quod ibi sint, vti res se habet.

Sed obijcies contra conclusionem, quia corpus organicum est, vt diximus, sub sacramento ex vi verborum: sed corpus organicum in suo intrinseco conceptu includit quantitatem, & alia accidentia; igitur &c. Probatur minor, quia includit membrorum distinctionem in figura, raritate & densitate, atque adeo in quantitate & magnitudine. Respondeo, quod duplex est organizatio: vna substantialis, altera mere quantitatiua; prior est ex vi verborum, non posterior; prior potest explicari tam ex parte formae quam materiae: ex parte formae, quia cum illa ex Scoto sit diuisibilis & extensa per partes in partibus materiae, consistit in hoc, quod non omnes partes talis formae sunt eiusdem rationis, sed partialiter diuersae; ex quo prouenit, quod in diuersis partibus materiae diuersas dispositiones requirant. Ex parte vero materiae intelligi aliquo modo potest haec organizatio, quia maior multitudo materiae intelligitur esse in vna parte, quam in alia, quae diuersitas intelligi potest sine quantitate.

Nona cōclusio. Verbum diuinum est in hoc sacramento aliquo modo, & titulo speciali, quo non est in alijs rebus, in quibus est per essentiam, prae-

præsentiam, & potentiam vna cum Patre & Spiritu sancto. Probatur, est Verbum in humanitate assumpta aliquo speciali modo, quo non est in alijs rebus; ergo similiter in sacramento, in quo tota humanitas assumpta & vnita Verbo existit. Antecedens probatur, quia ibi est per vnionem hypostaticam, non vero in alijs rebus, vel aliqua illarum. Cõsequentia probatur, quia omnia, quæ aliquo speciali vinculo sunt in humanitate, consequenter eodem sunt sub sacramento, in quo ipsa existit. Et confirmatur ex Concil. Trident. sess. 3. cap. 5. vbi habet, diuinitatem esse in hoc sacramento propter admirabilem illam eius cum corpore & anima hypostaticam vnionem; ergo ibi est speciali titulo, quo non est in alijs rebus. Præterea probatur Concilij Ephesini quadam epistola ad Nestorium, vbi dicitur homines accipere in Eucharistia carnem Christi, nec vt communem, nec vt alicuius veri sancti carnem, sed vt vere viuificatricem, & ipsius Verbi propriã factam; ergo in Eucharistia est caro Christi vt propria Verbi effecta, id est, facta propria Verbi per vnionem; ergo est in hoc sacramento vt vnita Verbo; ergo est ibi Verbum vt vnitũ. Ex quibus sequitur, debere esse Verbum in hoc sacramento, & similiter vnionem eius ad humanitatem vno ex duobus modis, quibus humanitas, seu ea, quæ humanitate coniunguntur, sunt ibi aut vt partes, aut vt concomitantia ipsam & partes eius; sunt autem modi isti essendi vel ex vi verborum, vel per concomitantiam.

Decima conclusio. Verbum diuinum (& idem est de eius vnione) nõ est in hoc sacramento ex vi verborum, sed per concomitantiam. Prima pars probatur, quia verba, quibus de facto Christus cõsecrauit formaliter, nec significant Verbum, nec eius vnionem ad humanitatẽ; nam quamuis fingamus, corpus in sacramento non habere vnionem ad Verbum, vere posset Christus de illo dicere, Hoc est corpus meum; quia illud adiectiuum, meum, de rigore solum denotat identitatem illius corporis cum corpore, quod ratione vnionis est corpus Verbi, non vero denotat corpus illud habere talem vnionem vbicum que existit, neque hoc requiritur in rigore ad veritatem talium verborum. Secunda pars probatur, quia si est Verbum speciali titulo & modo in sacramento, & non est ibi ex vi verborum; ergo est ibi per concomitantiam. Et confirmatur, quia ibi est eo modo, quo diuinitas: sed diuinitas est ibi per concomitantiam, & non ex vi verborum. Maior probatur, quia eodem titulo est in humanitate; Minor patet ex Concil. Tridentino, sess. 13. cap. 3. Neque ad hoc sequitur, quod Verbum diuinum nouam acquirat præsentiam, sed solum quod ibi incipiat esse per corporis præsentiam, seu humanitatis sibi vnitæ: ratio enim noua illa existendi sub sacramento non requirit nouam Verbi præsentiam; ratio vero esse potest, quia licet & hęc pręsentia re vera sit necessaria, tamen ex se supponitur ex naturali immensitate Verbi, & adeo stricto vinculo vnita est Verbi persona humanitati, quod si alibi non esset, per impossibile poneretur sub sacramento per cõcomitantiam non minus quam anima. Tandem conclusio confirmatur, quia ex vi formalis & præcisæ significationis verborum non est necesse, vt id, quod est sub accidentibus panis, sit

Deus,

Deus, quia uerba hoc non significant; ergo non est ibi diuina persona ex ui verborum.

Sed obijcitur contra cõclusionem: Corpus, quod ponitur sub sacramento ex vi uerborum, est intrinsece subsistens: sed non est subsistens nisi per subsistentiam Verbi; ergo, &c. Respõdetur negando maiorem, non enim est subsistens prout illa voce significatur, sed tantum est pars quædã substantialis naturæ subsistentis; corpus enim pars est humanitatis, uere enim humanitas dicitur, & à composito ex corpore & anima, tanquam ex partibus, & quamuis concedamus, in re ipsa numquam esse posse naturam corporis sine aliqua subsistentia, non inde fit, subsistentiam formaliter significari, aut fieri ex ui uerborum, sed solum necessario cõcomitari ueritatem & efficaciam eorum.

Vndecima Conclusio. Pater & Spiritus sanctus non sunt in Eucharistia ex ui uerborum, nec per concomitantiam. Probatur prima pars, quia id continetur in Eucharistia ex ui sacramenti, quod principaliter per consecrationis uerba significatur: sed nec per uerba consecrationis panis uel uini significatur pater & Spiritus sanctus; ergo ibi non sunt ex ui sacramẽti. Secundo, id est hic primo & ex ui sacramenti, in quod fit conuersio panis: sed nullo modo fit in Patrẽ & Spiritũ sanctum, sed solum in substantiã corporis Christi, & eius sanguinem; ergo hæc sola sunt ibi ex ui sacramenti. Secunda pars probatur, quia ea sunt per concomitantiam in hoc sacramẽto, quæ speciali uinculo sunt colligata humanitati, nec sunt in ea nisi per illa psum generalem seu specialem per gratiam, ut in sanctis; ergo nullo modo sunt ibi per concomitantiam. Consequentia, cum maiori patet: Minor vero probatur, quia si aliquo speciali uinculo humanitati connecterentur, maxime uinculo unionis hypostaticę, quo ei uinculatur Verbum: sed hoc dici nequit, quia solum Verbũ ei vnitur hoc modo, nec per se, nec per accidens ad talem unionem requiruntur, quia Verbum vt hypostasis distincta ab eis vnita est humanitati; ergo ipsi, scilicet Pater & Spiritus sanctus ad ipsum nullo modo pertinent. Ex dictis collige, Verbum & diuinitatem esse in hoc sacramento per concomitantiam ratione vnionis humanitatis, à qua nunquam separatur, sed Patrem & Spiritum sanctum solum, ut in alijs rebus, uel ut sancti, per operationem specialem.

Duodecima Conclu. Suppositione facta, quod Christus Dominus, sicut res se habet, est in cælo, & in sacramẽto, quæcumque forma absoluta inest ei in cælo, necessario necessitate consequentiæ, inest ei in sacramento, ita quod implicat contradictionem, illã habere in cęlo, & quod illam non habeat in sacramento. Probatur, quia duo contradictoria non possunt esse simul uera: sed si in cælo idem corpus haberet unam formam, & nõ in alio, sequeretur, quod esset simul uera; ergo implicat, quod si aliquam formam habet in cælo absolutam, quod illam non habent sub sacramento, & è contrario. Probatur sequela minoris, quia idem numero subiectum esset, v. g. quantum & non quantum, album & non album, simul, eodem tempore, & secundum idem.

Dices forsitan, deficere ad contradictionem illam particulam (ad idẽ) id est, in ordine ad idẽ, hic autem nõ sunt

sunt illa duo contradictoria ad idem, quia sunt sub diuersis locis, in vno enim loco est quantum, in alio vero non, sicque non contradicunt. Contra, quia quando id secundum quod cōtradictoria enunciantur de eodem, & simul, est absolutum, non oportet addere ad idem, quia forma absoluta absoluitur ab omni respectu, quoad inclusionem. Et confirmatur in proposito, quia forma absoluta non inest secundum vbi ipsi modo, sed priusquam sit in vbi idem prius est nata sibi esse quam subiectum sit in loco, & similiter eius negatio. Et confirmatur, quod varietas loci seu respectuũ vbi non tollant veram contradictionem, si idem corpus haberet duas superficies, posset quidem secundum vnam esse album, & secũdum aliam esse nigrum seu non album, tuncq; non esset vera contrarietas, nec cōtradictio, quia non esset secundum idem: at absoluta affirmatio & eius negatio, si insunt eidem, in quo nõ est differentia, nisi tantum respectuum, manifestum est, quod secundum idem inerunt, quia illi respectus non possunt esse ratio, secundum quam affirmatio vel negatio insit, quia respectus est posterior naturali absoluto. Ex his infertur, quod nec per diuinam potentiam fieri potest, quod corpus aliquod in duobus locis existens, in vno habeat aliquam formam informantem & inhęrentem, & quod in alio illam non habeat simili modo. Et hæc est sententia Scoti in 4. d. 10. q. 4. paulo ante solut. ad argumenta principalia, est tamen contra multos tam antiquos, quàm modernos, quæ manifeste hallucinantur, vt patet ex nunc dictis, & ex his quæ dicta sunt notab. 4. Quomodo autem sit etiam contradictio, quod facta mutatione ad terminum absolutum circa idem corpus in hoc loco existens, at nõ in alio, in eo etiam habeat formam, quæ est terminus mutationis, dicetur sequenti Controuersia.

Sed nota bene, quod aliud est Christi corpus, verbi gratia habere, in sacramento quantitatem inhærentem & informantem, aliud vero vt præsentem; fatetur Scotus vbi supra in solut. ad vltimum argumentum, possibile esse, corpus Christi in cœlo habere quantitatem, quia vt in sacramento existens eam habeat vt præsentem, non tamen quia eam habeat vt inhærentem. Et hoc aliqui non intelligentes arbitrantur vel Scotum sibi contradicere, vel tenere id esse possibile, scilicet, quod eadem forma absoluta possit inesse corpori in cœlo, quin insit ei in sacramento; vnde si corpus Christi est quantum in cœlo, similiter erit quantum sub sacramento, & hæc necessario necessitate consequentiæ ex suppositione facta, non quidem quantitate vt hic præsente, sed quantitate vt inhærente & informante. Ex quo infertur, secundum Scotum posse quantitatem inesse corpori Christi, & cuilibet alij vbi est in aliquo loco, quando eadem illa quantitas dicatur formaliter præsens illi spacio; & ratio est, quia ille respectus præsentiæ est extrinsecus adueniens, & non necessarius consequens fundamentum & terminum, ac proinde illis positis, potest non sequi seu potest per Dei potentiã impediri, tanquam effectus contingens suæ causæ.

Ad argumenta in principio Controuerſiæ poſita.

AD primum dico, quod quantitas & quantitas non repugnant inter ſe formaliter, ſicut albedo & nigredo; vnde ex hoc non repugnat eſſe ſimul: ſi autem eſt aliqua repugnantia, eſt illa virtualis, quia eius effectus eſt loci repletio, qui tamen effectus poteſt a Deo impediri, & conſequenter facere, quod duæ quantitates ſint in eodem loco, ſicut & duo corpora, neo poſito fundamento & termino relationis extrinſecus aduenientis, neceſſario ponitur reſpectus, ſed poteſt a Deo impediri; ſicut hic impeditur.

Ad ſecundum dicimus, quod ſanguis eſt in hoſtia per concomitantiam, vt ſupra diximus, & in ſpecie vini incipit eſſe ſacramentaliter ex vi ſacramenti, nec incipit eſſe eo modo, quo primo, quia erat ibi per concomitantiam in hoſtia, hic vero ex vi ſacramenti.

Ad tertium dico, quod etſi poſſit ſaluari tota veritas Euchariſtiæ, ponendo ſub ſacramento ſolam corporis ſubſtantiam, tamen neceſſario ponenda eſt cum ijs partibus, & qualitatibus abſolutis, quas habet in cœlo, quia aliter fieri eſt impoſſibile; & quamuis eſſet poſſibile, non conueniret ita conſtitui, quia non ita bene ſe haberet tunc in ſacramento ſicut in cœlo, quod diuinam ſapientiam & prudentiam dedecebat.

Finis Controuerſiæ Octauæ.

CON-

CONTROVERSIA NONA.

An quæcumque actio immanens, quæ inest Christo naturaliter existenti, insit ibi sacramentaliter existenti in Eucharistia?

PArs negatiua probatur, quia non potest sibi inesse auditio, visio, neque aliqua sensatio; ergo &c. Consequentia tenet; Antecedens probatur, quia obiectum non est sibi præsens in debita proportione requisita ad talem actũ, & hoc loquendo de obiecto, quod est sibi præsens in cœlo; ergo vt in cœlo videt illud sibi præsens, non vero in sacramento.

Secundo, quia modus necessario requisitus in organo sensus ad sensationem recipiendam est extensiuus sub quanto, & non aliter receptiuus sensationis: sed in hostia non habet talem modum; ergo non potest habere ibi talem sensationem, quam habet in cœlo.

Tertio, quia inter oculum vt hic, & obiectum vt in cœlo, est obstaculum prohibens multiplicationem coloris, vel lucis. igitur, secundo principaliter, quia agens finitum habet sphæram suæ actiuitatis, vltra quam agere non potest, vnde si ignis, v. g. (vt sermo etiam sit de actionibus transeuntibus) agit in corpus hic existens, non poterit vllo modo causare calorẽ in idem corpus existens Salmanticæ, quia ex hoc sequeretur oppositum antecedentis esse verum, scilicet, quod agens finitum potest agere vltra actiuitatis sphæram.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo, an Christus vt existens in Eucharistia, possit per aliquam naturalem virtutem transmutare aliquid aliud a se. Tertio, an corpori Christi in Eucharistia possit inesse motus corporalis. Quarto, an possit idem corpus vt in Eucharistia videri oculo corporali. Vltimo ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

ARTICVLVS I.

An omnis actio immanens, quæ inest Christo in cœlo, insit ei sub sacramento.

SAnctus Thom. 3. p. q. 81. art. 4. dicit, corpus Christi idem in substantia esse in hoc sacramento & in propria specie, sed nõ eodem modo, nam in propria specie contingit per proprias dimensiones circumstantia corporea, non tamen prout in sacramento; & ideo inquit, quidquid pertinet ad Christum secũdum quod in se est, potest tribui ei, vt in propria specie & in sacramento existenti, sicut viuere, mori, dolere, iratum esse, vel inanimatum, & cætera huiusmodi: quæcumque vero conueniunt ei, per comparationem ad extrinseca corpora, possunt ei tribui in propria specie existenti, non tamen prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi,

cifigi, flagellari, & cætera huiusmodi, vnde quidam metrice dixerunt:

Pixide seruato poteris sociare dolorem,
Innatus, sed non illatus conuenit illi.

Ex quibus infero. S. Thomam idem prorsus sentire in hac quæstione, & illa tractata art. vlt. præcedentis Controuersiæ, conclusione 12. Quocirca explicata opinione Scoti manebit explicata sententia D. Thomæ. Sentiunt ergo S. Thomas & Scotus partem asserentem huius quæstionis esse veram, S. Thom. loco citato, Scotus vero in 4. d. 10. q. 5. & communius ibi Theologi.

Pro intelligentia huius quæstionis primo notandum ex Scoto vbi supra, quod aliquid potest alicui inesse vt hic dupliciter: vno modo primo, altero modo concomitanter; illud dicitur primo inesse alicui, quod sibi inesset si nusquam alibi esset nisi hic, v. g. si ignis applicatur ligno hic existenti, & ab eo calefiat, tunc calor ei inest primo vt hic, quia ita sibi inest, ac si nusquam alibi sit, quamuis per diuinam potentiam in multis locis esset, & in eisdem inesse desineret, manendo tamen vt hic. Pono aliud exemplum, Christus vt in cœlo videt Beatam Virginem, illa visio sibi inest primo, vt in cœlo, sic quod sibi inerit etiam si alibi non esset, vt in sacramento. Illud vero dicitur alicui inesse concomitanter, quod primo sibi inest vt alibi, & ex hoc sibi inest vt hic, propter identitatem subiecti & formæ; sicut si per impossibile, vel possibile corpus Christi calefieret in cœlo, calor ibi causatus inesset sibi vt in sacramento, non quia vt ibi insit primo, sed quia vt in cœlo primo fit & consequenter insit in sacramento propter identitatem subiecti & formæ causatæ. Vel posito exemplo in corpore Christi, quale erat in cœna, sicut in naturali modo essendi calefiebat, sed ille calor primo sibi infuisset, vt ex stenti modo naturali, concomitanter vero in pixide.

Secundo nota, quod operationes immanentes sunt in duplici differentia: aliæ omnino spirituales, vt operationes intellectus & voluntatis, quæ non dependent ab organo; aliæ vero corporeæ, vt omnis sensatio tam interior quàm exterior: Et omnes istæ operationes iuxta Scotum sunt qualitates absolutæ, a quibus vel intelligentes, vel volentes, vel sentientes dicimur, de quibus egimus latissime parte prima Controuersiarum.

Tertio nota, quod nullum absolutum desinit esse in aliquo propter respectum nouum extrinsecus aduenientem, quia est quid prius eo, ipsoque non multiplicato, & eodem manente, respectus possent multiplicari; cum igitur omnis operatio immanēs absoluta sit forma, propter nullum respectum esse desinet in suo proprio subiecto; ergo inest Christo vt subiecto in cœlo, non desinet esse ei in sacramento, quia etiam sub sacramento nihil aliud addit supra corpus Christi, quam respectum simplicis, veræ ac realis præsentiæ ad species.

Dices forsitan, id verum esse de formis absolutis simpliciter, vt est calor, frigus: at operatio immanens est dependens a potentia & obiecto, & ad hoc respectum dicit. Sed contra, ob id non desinit esse forma absoluta, quia etiam quoad suum fieri, calor, frigus, & aliæ formæ absolutæ pendent ab approximatione agentis ad passum, nec ob id desinunt esse absolutæ;

lutæ; ergo pari ratione licet actio immanens quoad suum fieri, pendeat a præsentia obiecti ad potentiam, non hac de causa desinet esse forma absoluta. Præterea, quia licet præsẽtia obiecti ad potẽtiam requiratur, vbi primo fit operatio immanens, nõ tamen vbi concomitanter fit. Est exemplum, si corpus Domini in cruce fuit infrigidatum, frigus etiã fiebat in corpore Christi concomitanter si in pixide remansit, ad hoc fieri non requirebatur approximatio agentis ad passum; ergo a simili, ista qualitas, s. operatio immanens, cum sit in re absoluta, licet quoad suum fieri requirat præsentiam obiecti ad potentiam, tamen hoc non erit nisi vbi primo insit, non vero vbi fit concomitanter; ergo fieri potest concomitanter sine tali præsentia. Respondent aliqui, operationem hãc immanentem magis includere respectũ quam formas absolutas, de quibus est sermo, cuiusmodi sunt calor, frigus, & similia; ita ista dicunt respectũ quoad fieri tantum vbi primo fiunt, sed postquam facta sunt, eo nõ egent: at illa, s. operatio immanens est in cõtinuo fieri, ac proinde requirit continuam approximationem potentiæ ad obiectũ, & ex hoc videtur magis ei repugnari in fieri sine tali respectu quam calori. Respõdeo, quòd licet operatio immanens sit in continuo fieri, idem tamen non sequitur, quod nõ possit inesse, & in fieri concomitanter sine tali præsentia obiecti & approximatione, nam sicut calor potest infieri in corpore Christi in Eucharistia, si incalesceret primo, vbi naturali modo essendi existit, sine agentis approximatione ad passum, vt ibi, ita si esse caloris esset semper in fieri, posset causari in corpore Christi in hostia sine tali approximatione agentis, non enim magis requiritur respectus ille ad fieri continuum, quam ad fieri transiens.

Sed obijcies adhuc, quod respectus ad obiectum non solum requiritur in operatione, vt causetur & fiat, sed etiam vt terminetur, adeo vt nullo modo possit talis operatio esse, immo nec intelligi sine respectu ad obiectũ, vt terminum; itaque requiretur non solum ad causationem operationis, sed etiam ad terminationem eius, ita vt impossibile sit, operationem esse, & non terminari ad obiectum, & consequenter quod alicubi insit, & quod ibi nõ terminetur ad obiectum præsens. Respondeo, quod præsentia obiecti est necessaria ad causationem, non vero ad terminationem operationis, sicut patet de vidente creaturam in diuina essentia, cuius visio non requirit obiectum in propria præsentialitate, vt ad ipsum terminetur, licet requirat ipsum ad sui causationem, nisi adsit causa sufficiens, quæ causalitatem eius supplet, sicut diuina essentia supplet. Colligimus ergo ex dictis, quod operatio immanens, vt forma absoluta, potest fieri concomitanter in aliquo subiecto absque reali præsentia obiecti ad potentiam in loco, in quo concomitanter fit, licet requiratur vbi primo fit. Secundo colligimus, quod si talis operatio inest corpori vt hic, quia vt hic fit, non desinet inesse eidem corpori, eo quod alio spacio simul præsens fiat, quia forma absoluta propter alium & alium respectum vbi non variatur, nec desinet esse in subiecto, in quo primo fit, & cui primo inest, ac consequenter inest eidem concomitanter vbicumque præsens fiat. Idem colligitur de quacumque forma ab-

absoluta: & ratio est, quia subiectum est idem numero, & forma etiam eadem numero, quia si est idem subiectum, eadem forma inerit ei, vbicumq; constituatur, alias contradictio manifesta sequeretur. Collige etiam, ꝙ approximatio & debita distãtia agentis ad passum, vt forma absoluta in illud introducatur & fiat, requiritur vbi primo insit, non vero vbi tantum dicitur esse cõcomitanter; vnde si ponamus idem corpus esse Romæ & Salmanticę, vt calefiat primo siue Romę, siue Salmãticæ, requiritur quod ignis ei approximetur, quia nõ potest ignis agere vltra sphæram suæ actiuitatis: cæterũ talis approximatio non requiritur, vbi calor fit concomitanter, quocirca si calefit Romæ tale corpus primo, illi oportet esse ibi approximatũ ignem, non vero Salmanticæ, vbi tantum concomitanter calefit: Nec inde sequitur, ignem Romę existentem agere Salmanticæ, licet effectus eius Salmanticę etiam fiat, sed nõ vt Salmanticæ, sed etiam vt Romæ, quia non inest calor primo corpori vt Salmãticæ, sed vt Romę, quod aliqui non intelligentes decipiuntur, negantes, si idem corpus ponatur in duobus locis, calefieri in vtroque, nisi vtrobique habeat ignem approximatum sibi: itaque fatẽtur, eo casu in vno loco idem corpus esse calidum, & in alio frigidum, vel non calidum, & sic duo contraria ponuntur in eodem subiecto simul, & duo concedunt contradictoria esse vera, vt supra diximus. Præterea dicunt, quod si eo casu posito sit calidũ vtrobique, est notum miraculum, quia virtute agentis naturalis vt hic, nõ potest effectus ille transmitti in idem subiectum existens Salmanticę, non attendentes illum calorem nõ fieri primo Salmanticę, sed concomitanter ratione idẽtitatis subiecti & formæ absque aliquo nouo miraculo: sed supposito primo, eo enim ipso, quod ignis agit in corpus hic existens, producendo in eo calorem, requiritur, calorem illum inesse corpori eidem in omnibus locis, in quibus illud corpus fuerit, quantumuis a se inuicem distantibus, ratione identitatis tam subiecti, quam formæ productæ; & licet præsentia illius caloris ad alia loca possit impediri diuina virtute, non tamen quin eidem corpori vbicumque existenti inhæreat, vereque in se habeat, quia Deus non potest contradictoria facere, ita vt sint simul vera.

Quarto nota, quod vt sẽsus, qui est potẽtia organica, patiatur in receptione specierum, & suas exerceat operationes, necessarium est vt agenti vel obiecto sit præsens modo naturali, actioni & passioni conuenienti, aliter enim nec agere, nec pati poterit, vt de se patet: hic autem modus naturalis & proprius potentiæ organicæ, & agentis corporei est, vt modo extenso sit in loco, ita vt totum organum quãtum correspondeat toti loco, & pars parti, s. vt sit circumscriptiue in loco; vnde si oculus esset in puncto, videre nullo modo posset, nec obiectum speciem sibi in eo causare, quia careret proprio ac naturali modo agendi & patiendi, & hoc vbi primo ageret & pateretur: at ita esset præsens cuicumque corpori, ac si nusquam esset, quod tamen a ratione agendi & patiendi a corpore, quia tale agens vt agat, requirit sibi passum approximatum localiter, & passum similiter requirit agens sibi localiter existenti approximatum localiter, ita quod tam agens & patiens sint localiter in loco

& sibi approximata. His dictis sit

Conclusio prima. Christo, vt existẽti in Eucharistia concomitanter inest omnis operatio immanens, quæ sibi inest primo vt in cælo. Probatur primo, quia si oppositum esset verũ, duo contradictoria essent simul vera, esset enim idem simul tempore, & secundum idem videns & non videns idẽ obiectum, accidens, & non accidens, intelligens & non intelligens, & sic de alijs operationibus: Sed hoc est falsum, quia contradictoria simpliciter inessent eidem; igitur, &c. Secundo operatio est perfectio potentiæ operatiuæ, vt in ipsa consistit beatitudo eius, ipsam etiam consequitur delectatio suæ perfectioni proportionata, vt patet ex 10. Ethic. ergo si oculus Christi, v.g. vt in sacramento caret visione, quam habet in cælo, careret hic ea propria eius perfectione, quæ est beatitudo, eo modo, quo visus dicitur beatificabilis; caret ẽt delectatione consequente illam operationem, ex quo sequeretur, quod oculus vt hic esset miser, & cum dolore & tristitia, quia quod tollit delectationem, dolorosum est ac triste; & motus esset contra appetitum naturalem sẽsuum, quod haberent esse in Euchari stia. Tertio quia vt notab. 3. diximus late, nulla forma absoluta desinit inesse suo proprio subiecto per nouum respectum extrinsecus aduenientem: sed operatio immanẽs est forma absoluta, vt latius ibidem probauimus: ergo propter nullum respectum superuenientem, seu præsentiam ad aliud, desinit inesse suo subiecto: sed per hoc, quod corpus Christi est sub sacramento, non habet nisi nouum respectum ad species; ergo propter illum non desinit sibi inesse quæcumque forma absoluta, quæ sibi inest, vt est in cælo. Adeo vera est hæc Conclusio, vt oppositum secundum Scotum, & veritatem manifestam includat contradictionem, quidquid alij moderni dicant. Quarto probatur Cõclus. vt supponamus, quod Christus vt in cælo intelligit ad modũ viatoris, tunc sic: Omnis intellectio, quam haberet, vt in cęlo, haberet vt in sacramento: Sed tunc non haberet intellectionem intuitiuam sine sensatione; ergo vel dicẽdum esset, non omnem intellectionem, quam haberet Christus in cælo, sibi inesse vt in sacramento, vel necessario fatendum, inesse etiam sibi sensationem, sine qua illa intellectio intuitiua esse nequiret.

Secunda Conclusio. Nulla sensatio potest primo inesse Christo, vt in sacramento. Probatur, quia vt notab. vltimo diximus, vt passum corporale patiatur ab agente, necessariũ est, vt sit modo tali, qualis ad patiendum per se requiritur: sed talis est modus extensiuus, & quantitatiuus, quo tamen carent sensus Christi Domini, vt est sub Eucharistia; ergo non possunt pati vt ibi primo; ergo nec sensationem habere, quæ non est sine passione. Vel aliter, & redit in idem, organum sensus nõ est in corpore Christi in Eucharistia sub modo illo, qui requiritur ad hoc, vt immutetur ab obiecto, cuiusmodi est modus quantitatiuus; ergo non potest pati ab obiecto; similiter ei vt in Eucharistia non est obiectum approximatum, ita est enim hic præsens cuicumque corpori vt agenti, ac si non esset præsens, quia sic est hic ac si nusquam esset, tanquam ad rationem patiendi a corpore, quod vt agat requirit passum sub modo exten-

tenso & quantitatiuo; ergo nulla sensatio primo potest inesse Christo, vt in Eucharistia. Conclusio hæc intelligitur tam de sensibus interioribus, quam exterioribus, quia vtrique requirunt ad patiendum modum suum naturalem patiendi, qui est modus extensiuus & quantitatiuus in loco, quo tamen omnes carent in Christo, vt in Eucharistia.

Tertia conclusio. Operatio intellectus & voluntatis primo possunt inesse Christo vt in Eucharistia. Probatur, quia anima Christi nunc beata intelligit sicut Angelus quoad hoc, quia non pendet a sensibus, nec ex sensibilibus in intelligendo; ergo sicut Angelus alicubi existēs posset intuitiue intelligere obiectum sibi in debita proportione præsens, ita & anima Christi ibidem existēs potest illud obiectum intueri; ergo anima Christi vt hic, potest intuitiue intelligere illa intelligibilia, quæ sunt sibi vt hic præsentia, vt animam sacerdotis: hæc autem intuitio inest animæ Christi vt hic, quia nō inest illi animæ primo vt est in cœlo, supposito, quod immoderata distantia impediat intellectionem intuitiuam creatam. Ex hoc sequitur, quod Christus propter suum esse in Eucharistia non tantum nō priuatur aliqua operatione, quam habet in cœlo, sed vt in Eucharistia est habet aliquam operationem primo, quam per consequens concomitanter habet vt in cœlo, vt puta intellectionem & volitionem cuiuscumque obiecti, cuius Angelus hic præsens eam haberet, & per consequens non est ad imperfectionem suam, quod sit in Eucharistia, sed ad ampliorem perfectionem.

Quarta conclusio. Etiamsi corpus Christi vt in Eucharistia esset mortale & passibile, nullo tamen modo agens corporale posset in ipsum agere, quia agens huiusmodi requirit passum sub modo quantitatiuo, vt in illud agere possit, quo tamen caret corpus Christi vt in Eucharistia. Ex quo sequitur, quod non potest vt in Eucharistia primo calefieri, vel frigefieri, nec aliquis effectus corporalis absolutus ab agente naturali potest in eo causari. Conclusio est certissima, sed caue a modernis Theologis dicentibus, quod si corpus Christi esset mortale in hostia, & ibi tantum esset, quod non moreretur; numquam verum, inquam, est, quod ab agente extrinseco non posset vllo modo corrumpi, quia non posset in illud agere, cæterùm ab intrinseco, & defectu alimenti propter actionem qualitatum in se inuicem moreretur, non autem ob illum existendi modum sua contrarietate priuaretur, nec actione in se inuicem. Caue etiam ab eis dicentibus, quod si esset mortale, & in naturali modo existendi moreretur, quod non moreretur in Eucharistia, quia hoc simpliciter repugnat, sicut duo contradictoria esse simul vera.

Quinta conclusio. Quæcumque forma absoluta causaretur in corpore Christi in modo naturali existendi, consequenter causaretur & inficeret in eodem sacramentaliter existente, propter identitatem subiecti & formæ, non quidem primo, sed concomitanter. Hæc conclusio satis ex supra dictis patet, sed moderni quidam probant ex singulis mutationibus oppositum conclusionis.

Primo in motu alterationis, q a si Romę & Salmātica existat idē corpus, & Romæ

Romæ calefiat ab igne, ex virtute illius agentis non potest illa calefactio fieri Salmanticæ, quia ignis non habet virtutem naturalem ad agẽdum, nisi intra sphæram suæ actiuitatis; ergo non potest calorem Salmanticam transmittere. Nec dici potest, quod licet agens per se consideratum nõ habeat illam virtutem, ille tamen effectus sequitur necessitate materię, quia quod actioni huius agentis hic subijcitur, idem omnino est Romæ, quia hic effectus, quod hic calor adsit, Salmanticæ est nouus effectus realis, & consequenter est à causa noua reali; quæ vim effectricem illius effectus habeat. Præterea ex hoc sequitur, quod idem effectus duas habet præsentias reales, vnam Salmanticæ, alteram Romę: sed hic est effectus valde supernaturalis; ergo non potest illum efficere ignem virtute sua, etiamsi subiectum sit idem in vtroque loco. Et confirmatur argumentum a simili in motu locali, nam supposito, quod idem corpus sit in duobus locis, potest agens naturale illud mouere in vno loco, nõ tamen transmutat illum motum ad idem corpus in alio distanti loco existens; ergo signum est, quod identitas subiecti non sufficit ad hoc, quod effectus causatus in vno loco in vno corpore Romæ existenti, causetur in eodem existenti Salmanticæ.

Secũdo calefactio in corpore Christi existentis, v.g. in cęnaculo, non posset virtute agẽtis naturalis transire in idem corpus existẽs sub speciebus sacramẽtalibus, quia oporteret calorem illum recipere modum sacramentalẽ existendi sub speciebus, totumq; existere in toto, & totum in qualibet parte: hoc autem nec ab agente virtute naturali, neque ex vi materialis alterationis fieri potest, quia ille modus sacramentalis supernaturalis est, & altioris ordinis.

Tertio probatur idẽ in motu augmentationis propriè dictę, quæ est ad quantitatem, in quo arbitrantur euidenter concludi contra nostram conclusionẽ: nam posito corpore in duobus locis, potest in vno ei applicari nutrimentum, & non in alio, quo casu fieret, vt hic nutriatur & augeatur, non vero ibi; ergo non omnis forma absoluta, quæ causatur in corpore in vno loco, causatur in eodem in alio loco simul existente, vel si desinit in vno per diminutionem, nõ desinet in alio.

Quarto idem ostendunt ex substantiali mutatione, qualis est corruptio (nam de generatione nihil hic dici potest, cum corpus supponatur genitum) quia mors potest euenire eidem corpori in vno loco, & non in alio. Probatur, quia potest in vno nutriri & non in alio; ergo &c. Secundo, quia corruptio sæpe fit ex diuisione continui, & semper per actionẽ præuiam: vtraque autem harum mutat omnum fieri potest in vno loco, & non in alio. His argumentis quidam modernus arbitratur se cõuincere Scotũ, & veritatem nostræ conclusioni esse contrariam, sed re vera miror, quod tam debilibus rationibus innititatur, arbitreturque se contra Scotum victoriam obtinuisse.

Ad primum igitur dico, q̃ in illo casu calefactio solũ fiet primo Romę, cõcomitanter vero Salmãticę, ratione tm̃ effectus producti, neq; ignis calefactionem suã transmitteret Salmanticam, quasi attingendo sua actione corpus vt ibi, hoc naturali virtute fieri nõ potest, sed solum ageret vt hic Romæ in corpus sibi approximatum; itaque

calefactio solum fieret in corpus vt Romæ existens, calor vero productus per concomitantiam inesset corpori eidem Salmanticæ; ideo non agit ob id ignis extra sphæram suæ actiuitatis, sed solum ratione vnitatis & identitatis subiecti, sequeretur, quod calor vt Romæ causatus inesset corpori existenti simul Salmanticæ; neq; quod calor productus Romæ insit corpori cōcomitanter Salmanticæ, est nouus effectus distinctus a calore producto Romæ, sed idem numero, & eadem actione productus, quis enim vel stultus concederet, quod calor inesset in nostro casu corpori Salmanticæ per aliam actionem ab ea, quæ producitur in eodem corpore Romæ? Si fieret; ergo Salmanticæ sicut Romæ id ita esset: sed non fit nisi concomitanter, ad quod noua actio non requiritur. Si hoc sibi persuadūt, necessarium erat, vt persuaderent sibi intellectionem intuitiuam, quam Christus habet vt in cœlo, non sibi inesse vt in sacramento, quod impium est asserere. Ad illud de duabus præsentijs dico, id necessario sequi, supposito miraculo, per quod ponitur idem corpus simul in pluribus locis, nisi diuina virtute impediretur talis præsentia; quāuis inhærentia effectus absoluti nullo modo impediri posse, quia contradictionem implicat, idem corpus simul habere & non habere calorem, quantitatem, vel aliquam formam absolutam, vt supra ostendimus.

Ad secundū dico, quod calor causatus in corpore Christi existentis in cœnaculo, concomitanter causaretur in corpore Christi in hostia, non tamen primo; & quando dicis, quod haberet tunc virtute agentis naturalis modum essendi sacramentalem, negatur consequentia, quia non fit primo ille calor, vt in sacramento, sed cōcomitanter, sicq; ex identitate subiecti haberet eundem modum essendi, quem corpus haberet in sacramento, supposito enim quod corpus sit in sacramento, & in naturali simul consistentia, sequitur necessario absolute & simpliciter, quod idem calor, qui causatur in eo naturali modo existente, sit in eo modo sacramentali existente, ne dentur duo contradictoria simul vera. Et probatur euidenter, supposito quod in triduo vsque ad resurrectionem mansisset aliqua particula panis consecrati, in qua corpus Christi absq; vllo dubio erat mortuum, in pūcto vero resurrectionis esset etiam viuum, & consequenter sanguis ibi haberet modum sacramentalē, quem nō habebat in modo suo naturali existens; & similem modum habuisset anima, si per impossibile esset in corpore extēsa, eo enim ipso, quod Christi corpus ponitur sub Eucharistia, sequitur, quod ea etiam, quæ ipsum cōcomitatur eodem modo, quo ipsum constituatur, non ex vi agentis naturalis, sed Dei operantis illud miraculum.

Ad tertium, quod est Achilles illius moderni, dicitur sicut supra diximus, quod in illo casu nutrimentum posset applicari corpori vt in vno loco, cæterum nutriretur vtrobique, vt in vno fieret primo conuersio alimenti in substantiam aliti, vt in alio concomitanter, nisi absurde concedatur, posse tunc viuere vt in vno loco, & in alio mori, quod veritati & rationi omnino & simpliciter contrariatur, quia tunc duo contradictoria essent simul, & eodem tempore, & secūdum idem vera, vt supra diximus.

Per

Per quod respondetur ad quartum, quod quouis modo corruptio fiat corporis in vno loco, fit in alio, non primo sed cõcomitanter, & cum fit concomitanter, actiones, per quas fit, non fiunt vt ibi primo, sed vt alibi. Neque Scotus vllo modo sibi contradicit, cum asserit, ante Incarnationem in vtero potuisse esse corpus Christi in Eucharistia, & postea conuerti sanguinem Virginis in ipsum, vt in vtero, & ibi fieri naturali modo, quia iam supra ostendimus quid senserit Scotus, quod conuersio illa sanguinum Virginis in corpus Christi non esset tunc inceptio eius simpliciter, quia præhaberet esse, sed secundum quid. Decipiuntur etiam qui affirmant, posse corpus in vno loco corrumpi, & non in alio, si simul sit in vtroque: Similiter & ij, qui affirmant eo casu posito informari posse eandem materiam duabus formis substantialibus simul virtute agentis naturalis, quod adeo falsum esse existimo, vt neque virtute diuina posse fieri arbitrer, propter implicationem manifestam.

Sed inquires, an Christus in Eucharistia in nocte cœnæ habuerit respirationem, sine qua animal viuere non potest? Respondet Scotus quæst. 3. præfatæ dist. in solut. ad tertium, quod vt in Eucharistia corpus Christi non respirat aerem, nec inspirat, quia tunc oporteret ponere aerem vt hic, simul in corpore Christi in Eucharistia; tandem habebit pulmonem, & hic refrigeratur sicut in naturali consistentia, quia frigus causatum per aerem ibi attractum causatur hic concomitanter, licet non primo.

ARTICVLVS II.

An Christus per aliquam naturalem virtutem vt in sacramento existens, possit aliquid aliud à se transmutare.

PArs negatiua probatur, quia omne agens physice agendo repatitur: sed corpus Christi vt hic, non potest pati physice; ergo nec agere.

Secundo, corpus agens in aliud requirit determinatam approximationem secundum locum ad aliud corpus: sed corpus Christi non est hic localiter, immo quantum ad habitudinem ad aliud corpus, est hic ac si non esset hic, quia non replet locum; igitur non potest in aliud agere.

Quæstionem hanc in proprijs terminis disputat Scotus in 4. d. 10. q. 7. pro cuius intelligẽtia nota, quod sicut homo est compositus ex corpore & anima, ita habet potentias vtramque partem consequentes, vnde aliæ consequuntur corpus, aliæ animam; quæ animam cõsequuntur sunt in duplici differentia; aliæ, quæ conueniunt primo animę, & toti per se per animã, vt intellectus & voluntas; aliæ, quæ non sunt animæ per se & primo, sed totius coniuncti ex anima & corpore, cuiusmodi sunt potẽtiæ sensitiuæ, vt dicitur in principio de sensu & sẽsato: Et istarum potentiarũ, quæ sunt totius coniunct primo, quædam sunt magis corporeæ, illæ, s. quę consequuntur naturam corporis mixti sic, nõ vero vt animati; quędam vero sunt magis approximãtes ad animam, vt puta illæ, quæ consequuntur corpus animatum in quantum animatum tale.

Secundo nota, aliquam actionem posse dici spiritualẽ dupliciter; Primo

ex parte principij & termini simul, vt intellectio & volitio, quę circa Angelum versaretur. Secūdo ex parte principij tantum, non vero ex parte termini, vt si Angelus moueat lapidem, illa actio erit ex parte principij spiritualis, quia principium est spirituale, scilicet motiua potentia in Angelo, terminus autem actionis, s. acquisitum lapidis, est corporalis. His positis, sit

Conclusio prima. Christus existēs in Eucharistia nō potest vti aliqua potentia actiua corporea, siue illa sit mere corporea, puta cōsequens naturam corporis mixti, siue sit corporea consequēs totum animatum primo, vt sunt potentiæ sensitiuæ. Probatur, quia vt potentia actiua corporea agat in passum, debet ei approximari secundum locum; sed potentiæ corporeæ prædictæ Christi nō possunt alicui passo approximari localiter, prout sunt in Eucharistia; igitur non potest eis vti vt ibi. Cōsequentia est nota cum maiori. Minor probatur, quia ibi non sunt localiter, quod tamen erat necessarium vt alicui approximarentur localiter, vel aliquid corporale eis. Ex hac conclusione infertur, quod Christus vt existens in Eucharistia nō potest aliquid sentire primo, nec operationem sensitiuam elicere, nec per potentiam mere corpoream aliquid aliud a se immutare, nec mouere.

Secūda cōclusio. Christus in Eucharistia existens pōt vti quacumq; potētia actiua spirituali. Probatur ratione opposita ei, quæ pro prima concl. assignatur, quia illa vt agat, nō requirit vt localiter sit alicubi, seu quantitatiue, nam etsi per principium spirituale sit in loco, non tamen requiritur, vt ibi sit circumscriptiue vt agat.

Tertia conclusio, q̄ sequitur ex precedēti. Christus in Eucharistia pōt habere aliquā actionē mere spiritualē, tā ex parte principij quā ex parte termini. Probatur, quia si esset Angelus præsens Christo in Eucharistia, posset aīa Christi illū illuminare, & illi loqui loquutione mētali, eo modo, quo Angelus existens vbi corpus est, posset alium Angelū illuminare, vel illi loqui, quia ista illuminatio & loquutio nō requirunt nisi actiuum sufficiens in illuminante & loquente, & subiectū capax ex parte illuminati, siue eius, cui sit locutio, & forte approximationem sm̄ vbi diffinitiuū, seu approximationem simplicē præsentiæ illuminantis ad illuminatum, loquentis ei, cui fit locutio; nec requiritur, quod ibi sit localiter, seu circumscriptiue: sed hæc omnia sunt in proposito; ergo &c.

Quarta cōclusio, quæ etiā sequitur ex secūda. Christus in Eucharistia pōt habere actionē spiritualem ex parte principij, & corporalē ex parte termini. Probatur, quia Angelus potest illā actionē habere, quia habet potētiam actiuam sm̄ locum non organicā, quæ est principium mouendi corpus sm̄ totum, non sm̄ partes, quomodo mouetur nostrum corpus: sed quælibet aīa intellectiua habet talem potentiā ex his, quæ dicemus infra; ergo pōt per eam esse principiū motus non organicum, & consequenter habere actionē ex parte principij spiritualē, & ex parte termini corporalem, quia eius terminus est motus localis corporis.

Quinta conclusio. Anima hoīs habet duplicem potentiā actiuam motiuam sm̄ locum respectu corporis; vnā organicam, qua mouet corpus ordinate per partes eo modo, quo fit motio corporis animalis in motu progressiuo; alteram non organicam, qua

mouet

mouet totum corpus simul non ordinate per partes. Hanc conclusionem sic probat Scotus, & explicat, sicut anima quantum ad multa alia est similis Angelo, ita etiam quantum ad potentiam motiuam corporis non organicam, non.n.est ratio quare ista substātia non habeat istam potentiam motiuam corporis, vniuersaliter enim nulli naturæ debet denegari, quod esset in ea perfectionis, nisi manifeste appareat, quod tale sibi repugnet, quia secundum Philos. 2. de Gener. in fine dignificanda est natura quoad eius fieri potest; ergo cum non appareat aliqua repugnantia in proposito, talis potentia actiua non organica est animæ concedenda, nec ista potentia non organica, quæ mouet totum corpus, simul est eiusdem rationis cum organica, quia corpus humanum manifeste habet, sed alterius quia illa mouet totum corpus simul, ista vero non potest mouere totum nisi ordinate per partes, & partem post partem, sicut modo virtus progressiua primo mouet quasdam partes, & per illas alias, & deinde totum corpus.

Sed dices, hanc potentiam non organicam frustra poni, quia nullus actus eius haberi potest. Respondeo, inquit Scotus, q nunc gustum & alios sensus ponimus, vt necessarios naturę humanæ, & tamen non oportet omnes istos esse in actu suo aliquādo, sed possunt esse sine actu suo, vt in beatis, nec tamen sunt frustra, quia pertinēt ad perfectionem naturalem eius, in quo sunt; si ergo illi non sunt frustra ibi, quorum tamē vsus est frustra pro illo statu, qui est simpliciter status perfectus naturæ humanæ, possibilis tamen est vsus illorum præcise pro statu isto naturali multo magis illa potentia non organica non erit frustra, licet vsus eius non possit modo haberi, cuius tamen vsus erit perpetuo in beatitudine, quia non tantum potuit tunc beatus mouere corpus suum pro gressiue.i.organice, mouendo vnum partē, & per illā aliā, & sic totū, sed potent statim & immediate mouere totum corpus suum secundum vbi sine tali ordine motus partium; hanc potentiam supponimus esse in anima Christi, quia etiam erit in anima cuius libet beati, non tantum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, & vsus possibilitatem; hac etiam poterit vti mouēdo aliquod corpus secundum se totum, sicut Angelus posset; hac etiam forte vsus est Christus in vita ista, & quando dilapsus est de manibus Iudæorum, quiducentes eum ad montem, super quē ciuitas eorum fundata erat, voluerunt præcipitare, quando etiam elapsus est de manibus parentum & mansit in Ierusalem, vt patet secundum Origenem super illud Lucę: Cum factus esset duodecim annorum; ergo anima Christi in Eucharistia existens poterit vti ista potentia mouendo species illas vel hostiam, & sic aliquando mota est hostia à Christo immediate.

Sed quæras, numquid prius mouet corpus suum per istam potentiam motiuam, quā hostiam? Respondeo, non fuit necessarium, sicut nec oportet Angelum prius mouere se localiter ad hoc, vt corpus sibi approximatum moueat localiter.

Sed inquires, an Christus vt in Eucharistia, possit per hanc potentiā motiuam, q̄ habet, mouere corpus suum? Respondet Scot. vbi supra in respons. ad quartū, quod potentia illa motiua Christi,

Christi, quæ est organica & corporalis, licet sit in eo vt in Eucharistia existit, cæterum non potest vt hic esse principium actus sui in corpore Christi, quia ad agendum requirit partem extra partem, non solum in toto, sed etiam in comparatione ad locum, ad hoc vt per vnam partem motam moueat aliam; alia vero potentia non organica potest in actum suum vt hic, quia vt sic illud corpus non subest alicui potentiæ motiuæ nisi diuinæ immediate.

Sexta Conclusio. Christus vt in Eucharistia potest transmutare aliud corpus sibi approximatum, non per potentiā actiuam organicam, quā habet, sed per illam non organicam quā eius animæ inesse diximus.

Sed contra, quia illa potentia organica vere est actiua, estque principium transmutandi aliud; ergo sicut in cœlo potest in suum actum exire, ita in sacramento. Respondet Scotus in solut. ad primum, quod cum diffinitur potētia actiua, quod sit principium transmutandi aliud in quantū aliud, debet intelligi quantum est ex parte sua; sed multa sunt impedimenta, quæ possent præuenire, vel ex parte habentis, vel obiecti vel medij, propter quæ non potest habens illam potentiam exire in actum: ita euenit in proposito ex eo, quod est ibi modo inextenso, & non quantitatiuo.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod licet Christus vt in Eucharistia non possit pati ab agente creato, bene tamen potest agere, quia licet per dotem gloriæ passio ablata sit ab eo, non tamen actio; itaque potest agere quin patiatur.

Ad secundum dico, cōcludere non posse, agere Christum vt in sacramento in aliud per potētiam organicam, non tamen quod non per non organicam, quam in eo esse constituimus supra.

ARTICVLVS III.

An Corpori Christi, vt in Eucharistia, possit inesse motus corporalis.

PArs affirmatiua probatur, supponēdo, corpus Christi, seu considerando vita mortali viuere, quia vnū & idem non potest simul esse continuum & non continuum, quia continuitas est prior vbi, sicut forma absoluta suo respectu: sed corpus Christi in cruce erat non continuum vbi vulnera inflicta erant; ergo ipsum in pixide erat non continuum, si ibi reseruatum fuisset, sed simpliciter diuisum; ergo de continuo fiebat non cōtinuum, & per consequens mouebatur motu corporali. Secundo corpus Christi nutriebatur in existentia naturali: ergo nutrimentum fuisset in existentia sacramentali: sed nutritio est mutatio corporalis; ergo &c. Tertio, motis nobis mouentur ea, quæ sunt in nobis; ergo mota hostia, mouetur corpus Christi: sed ille motus est corporalis; igitur, &c. quia ab vno vbi ad aliud; ergo, &c. Et confirmatur, impossibile est aliquid habere aliud & aliud vbi sine omni motu, & mutatione: sed corpus Christi habet aliud & aliud vbi, quando hostia mouetur, igitur, &c. Quarto, subiectum habens dispositionem requisitam ad receptionem

nem

nem alicuius formæ, potest illam suscipere: corpus Christi in Eucharistia habet omnes dispositiones requisitas ad susceptionem caloris & frigoris; ergo vt hic potest recipere calorem & frigus,& consequenter moueri motu alterationis. Consequentia tenet cum maiori; Minor probatur, quia quæ rationes recipiendi istas qualitates, quas habet corpus Christi in naturali existentia, habet in existentia sacramentali.

Circa hanc quæstionem quantum ad modū, quo mouetur corpus Christi,& à quo, est duplex contraria sententia. Prima est S. Thomæ 3. par. qō. 36. ar. 6. asserētis, moueri corpus Christi ad motum hostiæ à mouente hostiam, non per se, sed per accidens.

Secundo est Scoti asserentis, nec moueri per accidens ad motum hostiæ, nec ab homine mouente hostiā, sed immediate à Deo.

Expositio opinionis S. Thomæ.

PRo intelligentia D. Thomæ aduerte, quod cū aliquid est vnum subiecto & multiplex secundum esse, potest secundum aliquid moueri, & secundum aliquid immobile permanere, v.g. corpus parietis vnum est, cui aliud est esse album, aliud esse magnum, vnde moueri potest secūdum albedinem, & permanere immobile secundum magnitudinem; cum vero esse Christi secundum se, & esse sub sacramento, non sint idem, cum ille sit esse eius simpliciter, hoc vero secūdum quid & relatiuum, quia est habitudo ad hoc sacramentum, sequitur, quod secundum hoc esse potest mouere siue per se, siue per accidēs, quin mouatur secundum suum esse simpliciter.

Secundo obseruā, quod aliquid potest desinere esse dupliciter: Primo secundum se & suum esse simpliciter quod habet; sic desinit homo esse cum moritur & corrumpitur. Secundo dicitur aliquid desineat esse, non quia ipsum esse desinat, sed quia aliud, in quo est, desinit esse, sicut Deus, cuius esse est omnino indeficiens & immortale, desinit esse ī aliqua creatura mortali & corruptibili, per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. His positis, est

Conclusio prima. Christus secundum esse sacramentale, seu prout est in sacramento, non mouetur per se secundum locum. Probatur, quia quod nō est in loco, non mouetur per se mutatione locali: sed Christus, vt in sacramento, non est in loco, vt de se patet, quia non commensuratur loco; ergo non mouetur per se localiter.

Secunda Conclusio. Christus in sacramento, seu secundum esse sacramētale, mouetur per accidēs ad motū hostia, quia motis nobis mouentur ea, quæ sunt in nobis; ergo mota hostia mouetur corpus Christi, quod in ea est, quod est moueri per accidens.

Tertia Conclusio. Christus nō mouetur p se mutatione aliqua, qua dicatur desinere esse sub sacramēto. Ratio est, quia illud quod habet de se esse indeficiens, non potest esse deficiendi principiū: sed Christus hēt esse indeficiens de se; ergo non potest esse deficiendi principium; ergo cum desinit esse sub sacramento, nō mouetur per se ad mutationem, quæ ad non esse terminetur.

Quarta Conclusio. Christus dicitur per accidēs desinere esse seu mutari,

tari, cum hostia esse desinit; hoc ideo, quia desinit esse in ea per eiusdem hostiæ desitionem, sicut Deus desinit esse in creatura aliqua quando ipsa desinit esse.

Expositio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis Scoti Primo obserua, quod motus potest accipi bifariam: primo stricte, pro ut est ad quantitatem, qualitatem, & vbi: secundo proprie acceptum, sicq; de ratione eius est successio, cuius mẽsura est tempus.

Secundo obserua, quod corpus Christi moueri in Eucharistia quouis motu, potest intelligi ex parte mouẽtis, vel quod fiat à virtute creata, vel immediate à Deo.

Tertio obserua, quod corpus Christi moueri sub Eucharistia potest intelligi dupliciter: vno modo primo, alio modo concomitanter, de quibus diximus artic. primo huius controuersiæ, & hoc intelligendo de motu vel large sumpto.

Quarto obserua, quod vt aliquid dicatur moueri per accidens ad motum alterius, non sat est quod per actum voluntatis ei coniungatur contingenter se habentis ad illam coniunctionem, sed oportet vt insit ei vel sicut actus in potentia, vel sicut pars in toto, vel aliqua naturali necessitate ei innitatur, sicut graue naui à ventis motæ. Quomodo vero poterit moueri aliquid moto alio, si nulla necessitate naturali ei coniungatur? Exemplo res comprobatur, si Angelus sit præsens lapidi per solum suæ voluntatis actũ, clarum est, quod si quis moueret lapidem, non perinde moueret Angelum, tum quia naturali necessitate ei non coniungitur; tum etiam quia est mobile virtuti corporeæ improportionatum. Vnde infero, quod hæc propositio: quod mouet aliquid per se, mouet per accidens quidquid est in illo, est falsa, nisi intelligatur de illo quod est in moto, vel sicut actus in potentia, vel sicut pars in toto, vel sicut aliquid naturali necessitate coniũctum, vt graue illi cui innititur, nam si tantum per actũ voluntatis contingẽter coniungitur illi, mouens istud nõ propter hoc mouet illud, sed oportet qđ illa voluntas, quæ est causa coniunctionis, sit etiam causa motionis illius quod nulla naturali necessitate coniungitur moto, sicut patet in exemplo de Angelo. His positis sit

Conclusio prima. Corpus Christi vt in Eucharistia non potest moueri primo motu, vel mutatione proprie dicta virtute creata, & per consequẽs nec à virtute propria naturali. Probatur, quia nulla virtus creata agit circa corpus nõ sibi proportionaliter approximatũ secundum locum: sed corpus Christi vt in Eucharistia nulli virtuti creatę approximatur sm̃ locũ, quia nõ est ibi localiter; igitur nulla virtus creata põt agere ĩ corpus Christi primo vt in Eucharistia, & consequenter ab eo moueri haud potest mutatione, aut motu proprie dicto. Consequentia tenet cum minori probata; Maior autẽ notissima est de agente corporali, q̃ vt agat requirit, vt ipsum sit in loco, & passum similiter secundum locum sibi approximatum. De Angelo vero etiam patet, quia virtus eius non potest se extendere ad aliquem motum in corpore, nisi supposito vbi illius corporis, vel & est idem, nisi corpus, in quod acturus est, sit localiter in loco, ob idque nec per propriam virtutem

potest

potest se ipsum ibi mouere. Vide Suar. quæst.76.arti.7.sect.1.ibi Dico, tertio ad finem, & dico quarto, & adiunge hic.

Secunda Conclusio. Corpus Christi vt existens in Eucharistia, potest primo moueri motu propriè dicto immediate à Deo. Conclusio hæc probatur argumēto quarto posito ad partem affirmatiuam quæstionis, quia omnem dispositionem necessariam ad recipiēdum calorem habet corpus Christi vt hīc, quam habet vt in cœlo; ergo si vt ibi non repugnat recipere calorem, & alias qualitates; ergo neq; vt hic sibi repugnat. Esto p possibile, vel impossibile, quod nusquam alibi esset, & per consequens cum virtus diuina omnē formā possit imprimere passo, cuius passum est receptiuum, sequitur, quod Deus potest corpus suū vt hic trāsmutare primo ad calorem, & alias qualitates, nec non mouere illud localiter.

Tertia Conclu. Corpus Christi pōt moueri, & mouetur primo vt in Eucharistia motu locali extensiue accepto. Concl. hæc duas habet partes, prima est, ꝙ corpus mouetur in hostia; secunda, ꝙ vt ibi mouetur primo. Prima pars probatur, q̄a de fide tenemus, ꝙ post consecrationē vbicumq; est hostia, ibi est corpus Christi; ergo propter vniformem presentiam corporis ad hostiā, si hostia habet aliā & aliam præsentiam localem, ad aliud & aliud cōtinens, sequitur, quod corpus Christi habeat aliam & aliā presentiam, ad aliud & aliud continēs: sed hæc alia & alia præsentia non est sine motu vel mutatione extēsiue sumpta, igitur mouetur & mutatur secundū locum extensiue, & impropriè loquēdo de motu locali, dicitur aūt tunc moueri impropriè, quia terminus illius motus nō est propriè vbi, nisi per quandā similitudinem & reductionē, nō vero, quia vere & realiter non acquirat aliam & aliam præsentiam ad aliud & aliud cōtinens. Secunda pars probatur, quia ista mutatio vel est motus, & sic inest corpori Christi, vt in hostia, ꝙ nō inest sibi vt in cęlo, non.n. in cęlo mouetur per hoc, qđ moueatur sic in sacramento; ergo talis motus vel mutatio inest ei primo vt in Eucharistia.

Sed inquires, an corpus Christi, vt indiuisibiliter existęns in Eucharistia possit habere aliam & aliam præsentiam respectu cōtinentis speciem, nō vero respectu speciei etiam manētis? Respondet Scotus, ꝙ non est simpliciter necessariū illud corpus Christi esse præsens speciei, sed tm̄ ex diuina ordinatione, de qua certificauit Ecclesiam: posset ergo Deus de potentia absoluta facere corpus suū nō esse præsens speciei isto modo manens specie, & facere ipsum isto modo præsens aeri circūstanti hostiam, & etiam successiue nunc vni parti aeris, nunc alteri, & sic transferre corpus de loco hostię vsq; ad quamcumque partem vniuersi, & semper sub eodē modo existenti non localiter cū alio corpore replēte locū.

Quarta Concl. Corpus Christi modo, & motu prędicto conclusione præcedenti nō mouetur, nisi immediatè à Deo. Probatur, quia ꝙ nullo modo habet virtutē motiuam super aliud, quia illud est per se, nō mouet illud per accidens, quādo est cum alio, cū quo nō facit vnū sicut actus cū potētia, nec aliqua necessitate naturali ei coniungitur: sed virtus creata nō hēt virtutē motiuā super corpus Christi in se sub isto mō existendi ad mouendū ipsū; ergo quia est cū alio respectu cuius non est

sicut

sicut potentia, nec sicut actus, nec ei aliqua naturali necessitate coniūgitur, non poterit virtus creata ipsum mouere per accidens, mouendo illud in quo est, sed sic se habet corpus Christi in hostia, quia nec species est forma eius, nec ipsum forma speciei, nec speciei aliqua naturali necessitate coniūgitur; igitur nullo modo mouetur à creatura mouente hostiam. Aliter potest hæc ratio formari in hunc modū, quando aliqua species coniungitur præcise per actum voluntatis contingenter se habentis ad illam coniunctionem, si vnum illorum sit mobile omnino improportionatū alicui mouenti, & reliquum proportionatum, ipsum nō eadem proportione potest mouere vtrumque istorum coniunctorum; sed corpus Christi & hostia coniungitur præcise per actum diuinæ voluntatis contingenter se habentis ad illam coniunctionem, potest enim Deus non velle illam coniunctionem; igitur virtus creata mouens speciem, quæ est mobile ei proportionatum, non propter hoc mouet corpus Christi, quod vt in Eucharistia est mobile omnino ei inproportionatum. Consequentia tenet; probatur maior, q̄a si mouet virtus creata mobile sibi proportionatū, non propter hoc mouet aliquid, quia non est præsens isti moto, nec sicut actus potentiæ, nec è conuerso, nec simpliciter ex aliqua necessitate naturali, sicut graue est præsens illi cui innititur. Probatur minor, quia corpus nec est forma speciei, nec è conuerso, nec aliquo naturali necessitate ei innititur; igitur, &c.

Caietanus vbi supra S. Thomam, nititur hanc Scoti rationem diluere; ait enim quod vel implicat contradictionem, vel subsumit falsum. Ad cuius intelligentiam aduertit, duo asserere Scotum in suo argumento, s. coniunctionem inter duo, & rationem coniunctionis, quæ est actus voluntatis contingenter se habentis ad illam; quibus positis, oportet Scotum vnum è duobus concedere, vel coniunctionē illam nullū nexum ponere inter coniuncta, vltra actum voluntatis cōtingenter se habentem; aut aliquem necessariū nexum inter illa ponere causatum à tali actu voluntatis. Primū dici nequit, quia ipse Scotus ponit coniunctionem illam causatam actu voluntatis; ergo supponit nexum aliquem. Nec exemplum de Angelo valet, quia præsentia Angeli ad lapidem, & corporis Christi ad sacramentum, non est formaliter per actum voluntatis, sed per nexum per illam causatum; ergo opottet ponere quod coniunctio addit nexum quendam inter coniuncta, & tunc apparet, aut implicari contradictionem (puta q̄d sit nexus aliquis inter duo causata, & quod ille nexus nullo modo coniungat illa nisi per actum voluntatis præcise, quod non est intelligibile) aut falsam esse minorem, quia inter corpus Christi & hostiam est coniunctio sacramentalis, quæ licet effectiue sit à solo Deo, in se tamen vere est coniūctio corporis Christi cum hostia naturali necessitate sacramentali, nā ex vi sacramenti per se habetur esse sacramentale corporis Christi in hostia, & esse sacramentale coniūgit corpus Christi, & hostiam, nō quia volitum, sed quia tale. Concedimus Caetano non præcise coniungi corpus Christi cum hostia per actum diuinæ voluntatis formaliter, sed per realem præsentiam ad hostiam per illum actum causatam. Cæterum Caietanum interroga-

rogabimus, quid addat vnio illa sacramentalis vltra illam realem & vniformem præsentiam ad hostiam, an illud sit aliquid reale nectens vtrumq; an solum sit ratio signi significantis illam præsentiam? sane non potest intelligi aliquid reale, ex sua natura vim habens faciendi illam coniunctionem; ergo solum est illa ratio signi, quæ nihil aliud est quã communis respectus signi ad signatum; nectuntur ergo corpus Christi, & hostia per illam præsentiam simplicem & realem corporis ad ipsam, neque aliquid aliud est ea nectens. Cæterum illa præsentia pendet ex mero voluntatis diuinæ actu, & ob id ait Scotus coniungi corpus & hostiam præcise per actum voluntatis. Quod vero inter aliqua coniunctio intelligi possit per solam realem præsentiam à uoluntate vnius coniunctorum pendentem, patet, nã ego coniũgor superficiei corporis ambientis me p solam realẽ præsentiam ad illam, & Angelus coniungitur similiter lapidi, cui est præsens; tamen nõ coniungimur ego & Angelus corpori per aliquem realem nexum cum eo, sed per actum voluntatis causantem effectiue illam præsentiam, vt inde licet ego mouear, non proinde mouetur localiter superficies corporis ambiẽtis, quia non coniũgimur, nec sicut actus & potentia, nec sicut pars toti, nec aliqua naturali necessitate, sicut graue coniungitur ei, cui innititur.

Ex his constat, Scotum nexum præsentialitatis & signi cũ signato concedere inter corpus & hostiam, non tamen eo m. do, quo Caietanus imaginatur. Constat etiam in quo sensu cõcedat corpus & hostiam præcise per actum diuinæ voluntatis coniungi, non quod ille actus sit ratio formalis cõnectens ea, sed causans præsentiam illam sacramentalem, qua dicuntur formaliter connecti, quæque à sola Dei voluntate pendet, statuentis, vt permanente hostia, ibi & corpus maneat.

Quinta Conclusio. Corpus Christi, vt in Eucharistia, non mouetur per accidens ad motum hostiæ, licet mota hostia moueatur immediate a Deo.

Conclusio hæc duas habet partes; vna est, quod non mouetur per accidens corpus Christi ad motum hostiæ; altera, quod mota hostia moueatur immediate à Deo. Pars hæc posterior satis patet ex conclusione præcedenti. Prior vero probatur, tum ex dictis no tab. quarto, quia vt ibi diximus, non mouetur aliquid per accidens ad motum alterius, nisi ei coniungatur vel sicut actus potentiæ, vel è conuerso, vel sicut pars in toto, aut aliqua naturali necessitate, sicut graue ei, cui vnitur: sed corpus Christi nullo istorum modorum coniungitur hostiæ, ex dictis; ergo ad motum eius nõ mouetur per accidens. Et confirmatur, quia mouẽs hostiam si creatura est, non habet virtutem super corpus Christi vt sacramentaliter existens, vt supra diximus.

Sexta Conclusio. Neque per se potest idem corpus sub sacramento moueri a creatura aliqua, id est, primario illi imprimendo motum, & non per species. Probatur Concl. per dicta supra, vbi ostendimus, non posse corpus sub sacramento moueri primo à virtute creata.

Septima Conclusio. Corpus Christi in hostia potest concomitanter moueri, & mouetur motu ad formam absolutam, quo mouetur primo, vt in cælo, & ab eodem agente, a quo ibi mouetur. Probatur, quia absolutum non

variatur per variationem respectus extrinseci, nec desinit inesse propter nouum respectum extrinsecus aduenientem, & qua ratione est verum de absoluto inesse, eadem ratione de absoluto infieri; ergo si aliquam formā absolutam recipit Christus vt in cælo, concomitanter sibi insit in sacramento, quia esse in sacramento non ponit in Christi corpore nisi respectum extrinsecus aduenietem. Conclusio hęc patet ex dictis supra, ostēdimus enim ex opposito sequi duo contradictoria, & probatur insuper discurrendo per mutationes, quæ sunt ad formas absolutas: Primo quidem de alteratione, quia si corpus est calidum in existentia naturali, concomitanter est calidū in sacramento, secundum quod communiter (inquit Scotus) omnes sentiunt. Consimiliter de augmento & diminutione, quia si pars quantitatiua adueniret vel recederet à corpore in existentia naturali consimiliter adueniret vel recederet in Eucharistia, quia easdem partes habet corpus sub vno modo essendi, quas habet sub alio, vt in superioribus docuimus. Consimiliter de nutritione, quia nutritio est aggregatio partis toti nutriendo, non potest autem esse aliqua pars aggregata hic, quæ non sit ibi, & eodem modo de corruptione, quæ opponitur nutritioni, si aliqua pars deperit corpori in existentia naturali ipsa non manet pars eiusdem in sacramento, nec ē conuerso, sed post ista, ait Scotus: quod si corpus corrumperetur in existentia naturali, non propter hoc corrumperetur in Eucharistia, in quo videtur aperte sibi ipsi contradicere, si quidem dixit, quod si aliqua pars deperit corpori in existentia naturali, eadem deperit sub sacramento; ergo si forma corporis desinit ipsum informare in existentia naturali, quia ab eo separatur, sequitur etiam quod similiter desinat esse sub sacramento, & consequenter quod corrumpatur. Respondeo, Scotum solū voluisse in dicta obiectione asserere, quod per desitionem corporis sub existentia modo naturali non sequitur, quod desinat esse sub modi sacramentali, vnde in fine responsionis ad argumentū ait, non sequi, quod si potest corpus desinere esse hic, non desinendo esse ibi; ergo potest corrumpi hic & non corrumpi ibi, intelligendo per corruptionem separationem formæ à materia. Vnde duplex est corruptio: alia proprie dicta, quæ est desitio totius per separationem partis à parte: alia impropria, quæ est desitio rei non simpliciter, sed secundum quid, scilicet, vt hic, sicut corpus Christi per desumptionem hostiæ desinit esse in ea.

Qua distinctione supposita, dicit Scotus multa: Primum, quod si corpus corrumperetur in existentia naturali per separationem formæ à materia, neque maneret corpus sub sacramento, neque materia eius: ratio est, quia primum signatum Eucharistiæ est corpus compositum ex materia & forma constituente corpus in esse corporis organici; at separata forma à corpore in existentia naturali, nō manet illud primum signatum per se sub hostia, quia forma corporis includitur per se & essentialiter in eo; at est impossibile totum in ratione totius manere separata forma à materia. Et confirmatur, quia si maneret signatum sub hostia, separata forma ab eo in existentia naturali, simul haberet formam & non haberet, quia sup-

supponitur separata; quod vero non maneret materia sub hostia probatur, quia materia non continetur sub sacramento, nisi quia pars totius signati; ergo si totū desinit esse, & corrumpitur per separationē formę à materia, nulla pars eius sub sacramēto manet, quia non cōtinetur ibi, nisi ratione totius. Vniuersaliter aūt verum est, quod quādo aliquid primo conuenit toti, & parti, non nisi quia toti, destructo toto, in ordine ad illud pars non habet eundem ordinem ad idem. Secundo dicit, quod facta separatione partis formalis à materiali in aliquo corpore in vno loco, conseqentur fit vbicumq; alibi reperiatur, & si alicubi corrumpitur per separationem partis à parte, vbiq; corrumpitur. Tertio dicit, quod prædicta separatio stare non pōt cū hoc, quod aliquid corporis sit sub sacramēto, quia nihil corporis est sub sacramēto, nisi vt est pars totius: at pars naturalis separata à formali nō est pars totius, sed erat, quia iam totū non est, sed fuit. Quarto dicit nō valere istam consequentiam, potest corpus desinere esse hic non desinendo esse alibi; ergo pōt corrumpi hic & non ibi, intellige loquendo de corruptione propriè dicta, quia primū nullam includit cōtradictionē, non. n. ponit nisi vnum respectum manere in absoluto alio immanente; Secundum vero contradictionem ponit. s. eam formam absolutā informare idē, & nō īformare, posita sola variatione respectuū. Ex quid omnibus satis cōcludit, in obiectione posita Scotum non sensisse, quod corrupto corpore hic propria corruptione, non corrumpatur sub sacramento, sed intelligit illud de corruptione impropriè dicta, per quam res solum desinit esse hic, vnde licet sic corrumperetur corpus Christi sub existentia corporali, nō sequeretur corruptio sub esse sacramentali.

Dicet aliquis, inquit Scotus, quod facta separatione formæ à materia corporis in existentia naturali, manebit materia, & similiter forma, tam in consistentia naturali quam sacramentali, cæterum, in neutro loco informabit forma materiam. Contra inquit, quia contra veritatem sacramenti est, partem corporis contineri hic, nisi prius contineatur totum corpus, & ita materia sine forma nullo modo cōtinebitur sub sacramento, & per consequens vt ibi non poterit corrumpi vt separata à forma, quia non est ibi: Vnde materiam desinere habere formam, est desinere esse partem totius, & per consequens, desinere esse vt hic, quia non est hic nisi quia est pars totius corporis, & ratione eius sibi cōpetit hic esse.

Octaua Conclusio. Corpus Christi vt in Eucharistia non mouetur concomitanter motu locali, quo mouetur primo vt in cælo, nec aliquo motu simili motui locali, qualis esset mutatio instantanea ab vno loco in alium. Probatur, quia cum ij motus, vel mutationes sequantur corpus postquam est vbicatum, seu in loco, variantur ad variationem loci, & ita possunt inesse corpori in vno loco, quin sibi insit in alio, vt late superius dixi, cum egimus & disputauimus, an idem corpus possit esse simul in pluribus locis.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum, de institutione facta per vulnera in cruce, dico, quod vulnus potest accipi dupliciter: Primo pro ipsa formali diuisione partiũ continui; Secundo pro ipsa vt inflicta à corpore, vt ibi subintrante & diuidẽte partes eius. Si primo modo accipitur, ita fuisset diuisum corpus in pixide, sicut in cruce, quia continuitas & discontinuitas non possunt saluari propter aliud & aliud vbi, quia non variatur ad variationem loci, sicut nec forma absoluta: Si vero accipitur secundo modo, verum est, quod illa diuisio non infiebat corpori primo vt in pixide, ista etiam diuisio partium corporis fuisset, comparando partes, ad totum, cuius sunt partes non autem comparando partes ad locum, vel cõtinens, quia partes diuisæ non habuissent vbi & vbi distantia, sicut partes diuisæ habuerũt in cruce. Et ratio est, quia partes in cruce habuerunt extensionem corporaliter correspondẽtem extensioni continentis, & ideo diuisioni earũ in totum correspondebat distinctio in partibus correspondentis, non sic partes in Eucharistia, imo partes ibi diuisæ & discontinuæ, vt in toto, non habuissent partes distinctas continentis sibi correspondentis.

Per hoc responderi potest ad illud dubium, dum quæritur, an si liquor esset in duobus locis in dolio clauso, & in dolio perforato, maneret in vtroque continuum, vel in vno maneret continuum, & in alio efflueret? Respõdetur, quod partes comparando ad totum, eodem modo haberent continuitatem hic & ibi; sed comparando ad continens, possent habere continuitatem correspondentem, & non similẽ correspondentem ibi & ita in dolio clauso non efflueret, bene tamen in dolio perforato.

ARTICVLVS IV.

An corpus Christi in Eucharistia possit videri oculo corporali.

PArs affirmatiua probatur, q̃a beatus videndo illas species non decipitur, deceptio enim repugnat beatitudini: sed si nõ videret corpus Christi, posset decipi, credendo ibi esse substantiam panis, aut saltem dubitaret, an ibi esset substantia panis, si ibi non videret corpus Christi, & dubitatio videtur etiam statui beatitudinis repugnare, sicut imperfectio perfectioni, ergo, &c.

Secundo. Oculus noster impeditur à visione corporis Christi propter species sacramentales ipsum velantes: sed oculus beatificatus non potest ab aliquo impediri quin corpora quælibet videat prout sunt; ergo oculus glorificatus potest videre Christi corpus prout est in sacramento.

Tertio. Oculus Christi videt se ipsum prout est in hoc sacramento; ergo pari ratione quilibet oculus glorificatus potest ipsum videre.

In hac quæstione est multiplex opinio. Prima est S. Thomæ 4. d. 10. q. 1. ar. 4. quæst. quæstiunculæ, primæ, asserẽtis, sine miraculo haud posse, quod ob oculo corporali videatur corpus Christi in Eucharistia, miraculose tamen fieri posse affirmat. Idem tenet d. 11. q. 3. art. 1. ad 4. idemq; colligitur ex 3. p. q. 75. ar. 7. in solut. ad secundũ

vbi

vbi ait, oculũ Christi videre se sub sacramento existentem. Idẽ tenet Alẽs. 4.p.q.40. mem.3. ar.16. & 2. vbi ait, Beatam Virginem speciali priuilegio videre corpus Christi sub sacramẽto. Hæc sententia tribuitur Scoto 4. loco citato, sed immerito, cum oppositam manifeste teneat, quam tenet D. Bonauent. q.10. q. vltima.

Secunda sentẽtia tenet partem negatiuam, adeo vt arbitretur id neque diuina potentia fieri posse: ita Scotus in 4. d.10. q.9. in corpore, Paludan. & Capreol. q. vltima, Richard. ar.3. q.2.

Tertia sententia affirmat, videri posse corpus Christi in Eucharistia ab oculo corporali, non tamen modum existendi in Eucharistia, quem habet.

Pro intelligentia huius quæstionis primo notandum, quod visio siue intellectiua, siue sensitiua ex Scoto 1. d. 3. & quol. 13. & ex his, quæ in prima parte nostrarum controuersiarum diximus, est qualitas & forma absoluta, quam Deus potest in potẽtia eius capaci causare sine cõcursu obiecti saltẽ vt causæ actiuæ concurrentis, põt .n. vicem cuiuscumq; causæ efficientis explere: quare põt Deus causare visionem in oculo meo corporis distantis, quod actiue non causabit visionẽ, sed terminabit tantum: Et cũ hoc asseruisset Scotus loco citato, intulerunt aliqui ipsum tenere, quod oculus corporalis posset videre corpus Christi vt in sacramento, cum oppositum affirmet ibi, adeo vt asserat neq; per diuinam potentiam id fieri posse.

Secundo notandũ, agens naturale necessario, vt agat, vel patiatur exposcere suũ modum quantitatiuũ, adeo vt si ipso careat, neq; agere neq; pati possit ab alio agente corporali. Ratio est, quia ad actionẽ vel passionẽ à tali agente vel patiẽte, est omnino necessaria approximatio, & debita distantia secundũ locum, vt agens vel patiẽs corporale non habens modũ quantitatiuum, non põt alicui approximari secundum locũ, nam etsi præsens esset alicui spatio secundum præsentiam realẽ, non tamen sm̃ modum quantitatiuũ, ita esset præsens ad agendũ in passum & patiendũ à corporali agẽte, ac si nullũ ibi esset: igitur, &c. Hinc infertur, quod obiectũ corporale vt, in potẽtiam actiuam agat primo vt hic, tanquã necessariam dispositionẽ requirit; & ꝙ ipsum sit in loco modo extensiuo, & similiter potentia, in quam actum est; vnde nec potest esse causa primo visionis, nec esse proprium nec primus terminus eius, nisi præfato modo in loco.

Tertio notandũ necessario, quid sit aliqd inesse subiecto primo vt hic, & quid concomitanter, de quo supra actũ est, & consequenter quid sit agere & terminare primo vt hic, quid vero cõcomitãter: agere primo vt hic est sic agere, ꝙ hic ageret, ẽtsi nusquã alibi esset, vel ageret; termiuare ẽt primo vt hic, & sic terminare vt hic, quod sic terminaret, etiamsi nusquam alibi terminaret. His positis sit

Concl. Prima. Deus sua põa absoluta põt causare ĩ oculo glorioso, vel nõ glorioso visionẽ corporis Christi in sacro, licet nusquam alibi esset istud corpus nisi in sacro. Ratio est, quia ista visio est forma absoluta; ergo potest causari à Deo in potentia capaci sine respectu præsentialitatis ad obiectum. Hoc patet ex primo notabili.

Secunda Concl. Non põt haberi visio corporis Christi ab oculo corporeo vt hic primo. Probatur, quia hoc includeret, corpus Christi vt hic vel

esse causā primo visionis, vel esse propriū & primum terminū eius:sed corpus vt hic neq; pôt causare primo,nec terminare primo visionē, quia tā causatio, quā terminatio talis requirit in obiecto causante vel terminâte dispositionē debitam sm locū,vt pōa approximationē & distantiam, quā corpus Christi vt in Eucharistia nulla rōne habere pôt:quia hic modus essēdi opponitur modo quātitatiuo essēdi in loco, sine quo corpus nō pôt habere debitā distantiā & approximationē sm locū requisitum ad agēdum,vel patiendū, ad causandam primo, vel terminandam visionem. In h ac conclusione fere oēs consentiunt, vel conuenire debent,etiamsi oculus sit gloriosus.

Tertia Cōcl.Etiā per miraculū fieri non pôt,vt corpus Christi videatur ab oculo corporeo vt hic. Rō huius conclusionis est eadē cum rōne pręcedentis, quā iterum hic constituimus,'quia huius visio, vt causata hic primo includit,quod corpusChristi vt hic sit causa eius primo, vel terminus proprius,& primus: sed corpus Christi vt hic, s.in sacro, nec pôt causare, necterminare primo visionē,quia hmōi causatio vel terminatio requirit in obiecto causante primo vel terminâte,dispositionem debitā,s.approximationē sm locū,quā illud corpus vt hic, habere non pôt,vt diximus; nulli.n. organo pôt debite approximari,vel ab eo distare debite, quia non est in loco vt hic.Neque ad hoc miraculum iuuat, quia corpus vt hic, non est visibile absolute, nec vt causatiuum visionis, nec vt terminatiuum, miraculum vero non est id, quod includit contradictionem. Hæc Conclusio cum prima sunt in terminis Doctoris subtilis cum suis probationib.ex quib. inferre licet,ꝙ nec naturaliter, nec supernaturaliter potest ab oculo corporeo videri corpus Christi in Eucharistia.

Quarta Concl. Oculus Christi corporeus nec videt, nec potest videre corpus Christi in sacramento. Ratio huius conclusionis est eadem, quæ præcedentis.

Quinta Conclusio. Modus quo corpus est sub sacramento, ab oculo corporali non potest videri,etiam per Dei potentiam.Probatur,quia ille modus nec est lux, nec lucidum,nec coloratum quid; ergo nullo modo à viso corpore videri potest. Antecedens de se est notum; Consequētia probatur, quia nulla potentia eleuari potest, vt attingat id, quod nec cadit sub eius obiectum;ergo cū ille modus sub obiecto potentiæ visiuæ corporeæ non cōtineatur,implicat,qđ illum attingat. Confirmatur,quia ille modus non est visibilis per se primo,quia non est lux nec lucidū quid,nec color,nec coloratum, nec est obiectum commune visus, quia nec motus, nec figura, nec numerus,&c.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum dico, qđ non tantū sensus beati non decipitur circa Eucharistiā,verum nec noster,nā ꝙ per se percipit est ibi.s.quātitas, figura,color,&c.circa q̄ nō decipit, noster vero intellectus arguens ex his, quæ sensus percipit decipitur, arguit .n. sicubi est color, & quantitas, & figura; ergo ibi est substantia, quia illa insunt subiecto,'& licet consequentia vt in pluribus vera sit, tamen semper non tenet; sensus vera beati percipere id hic, ꝙ noster sensus.s. accidētia,

nec

nec in hoc aliquo modo deciperetur, sicut nec noster; sed nec intellectus beati sic sophistice argueret ex actu sẽsus, sicut noster arguit, nec dubitaret beatus, an ibi esset corpus Christi, quia intellectu intueretur eius existẽtiam, vel non existẽntiam, vt art. sequenti dicetur.

Ad secundum dico, quod oculus quicumque corporeus, licet possit videre quodlibet corpus sub modo naturali suo existens, non tamen sub modo sacramentali, quia vt sic non est visibile ab oculo corporeo, vt diximus. An vero possit corpus Christi videri ab intellectu coniuncto vel separato, vt existit in Eucharistia, vide quæ dicta sunt à nobis in secunda parte Controuersiarum Controuer. octaua, artic. 4. ibi enim late de hac re disserimus.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum dico, quod omnis sensatio eiusdem obiecti, quæ inest Christo in cęlo, inest & in Eucharistia, vt diximus supra. Ad primam probationem dico, quod ad actum sentiendi non requiritur obiectum in debita proportione, nisi vbi obiectum est aliquo modo causa sensationis, vt hic primo insiendi, seu vbi primo sit.

Ad secundam probationem dico, quod organum sensus Christi in Eucharistia vere est quantum, sicut in cælo, & per consequens potest recipere sensationem absolute, sed non vt hic primo, quia modus quãtitatiuus organi requiritur per se in organo ab hoc, vt sibi insiat primo sensatio, sed non ad hoc vt cõcomitanter sibi insiat, vel insit, quia huiusmodi modus non est causa per se recipiendi sensationem, sed tantũ conditio requisita per cõparationẽ ad agens primo transmutans.

Ad tertium dico, quod antecedens & consequens est verum, si sermo sit de actione in corpus, in quo primo fit actio, non tamen quando fit concomitanter; ignis enim agere non potest nisi in passum sibi approximatum debite: cæterum quod effectus actionis habet alibi in loco distanti, in quo est idem corpus, non inconuenit nec ad hoc requiritur illa debita approximatio, nec limitatio sphæræ, quia inest concomitanter ratione identitatis formæ & subiecti.

Finis Controuersiæ Nonæ.

CONTROVERSIA DECIMA.

An aliquod accidens sit in Eucharistia sine subiecto.

PArs negatiua probatur primo, quia sicut substantiæ conuenit esse per se, sic accidenti esse in alio, ens enim diuiditur in ens per se, & in ens in alio; & primum membrum conuenit substantiæ, secundum accidenti: sed implicat substantiam non esse per se, vel in alio, quia quod vere est, nulli accidit, quod implicat esse accidens, & esse per se, seu non esse in alio.

Secundo, impossibile est diffinitum esse sine diffinitione & per consequẽs sine quocumque diffiniente ipsum: sed substantia diffinit accidens, eius enim diffinitioẽ ingreditur; ergo impossibile est, quod sit sine ea.

Dices forsan, maiorem intelligendam esse de diffinitione pertinente ad quidditatem diffiniti, non autem de illo quod diffinit vt additum, sicut substantia diffinit accidens. Contra, quia correlatiuum diffinit correlatiuum tantum vt additum, & tamen implicat esse correlatiuum sine relatiuo, quia tunc relatiuum non esset relatiuum. Confirmatur, quia si ad diffinitionem alicuius naturæ pertineret ipse Deus, non pertineret nisi vt additum, & tamen esset contradictio, quod diffinitum esset sine isto addito.

Tertio. Posterius essentialiter non potest esse sine priori essentialiter, ex Aristotele 1. Metaphysi. c. de priori: sed accidens est posterius essentialiter substantia, ex 7. Metaphysi. est enim substantia primum omnium entium cognitione & tempore; ergo, &c.

Quarto. Album & albedo idem significat, scilicet solam qualitatem, eo modo quo quantitas & quãtum: sed implicat esse quãtum, nisi sit aliquod subiectum cui quantitas insit; ergo est impossibile, quantitatem esse sine subiecto.

In hac controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo an quodcumque accidens remanens sit sine subiecto. Tertio ab argumenta principalia.

ARTICVLVS I.

An aliquod accidens sit in Eucharistia sine subiecto.

IN hac quæstione est duplex sentẽtia. Prima est S. Thomæ 4. dis. 12. art. primo, quæst. prima. in solut. ad argum. tertiæ quæstiunculæ, & 3. par. q. 77. art. 1. in solut. ad vltimum, asserentis, accidentia in hoc sacramento esse quidem sine subiecto, cui vltimate inhæret, habere tamen nouũ esse à Deo eis tributum, quia accidentia manente substantia panis, nullum aliud esse habebant pro destructo per conuersionem, necessarium est eis nouum esse conferre, quia iam esse panis non manet. In eadem sententia est ibidem Caietanus, & addit, tribui à Deo accidentibus nouum modum positiuum essendi per se, qui proprius est substantiæ, quo habito naturaliter cõ-

seruari

seruari possunt; sine alia noua conseruatione siue actione ab ea, qua dum inhærebant pani conseruabantur.

Secunda sentētia est Doctoris subtilis asserentis, quantitatem, & cætera accidentia esse sine subiecto vltimato, cui inhærebant, & quantitatem nulli inhærere, sed alia accidentia inhærere ei, neque tribui ei in separatione à substātia nouum modum positiuum essendi, sed tantum negatiuum, scilicet non inhærere actu subiecto.

Pro opinione S. Thomæ nota primo, accidentia nullum proprium esse existentiæ hr̄e ī subiecto cui insunt, sed existere existentia, & esse sui subiecti, vnde esse subiecti est de per accidens esse ipsorum accidentium; quare facta separatione eorū à subiecto, nec illis manentibus, debet nouū esse tribui, quia iā esse subiecti nō est amplius esse eorū per se, vel per accidēs.

Secundo nota, quod ex Caietano vbi supra, accidens in subiecto nō est id, quod est, hoc enim subiecto competit, sed quo est tale subiectum, v.g. albedo in niue nō est id, quod est: quia hoc niui conuenit, sed est id, quo nix est alba; vnde ea conseruatione præcise accidentis in suo esse non conseruato subiecto non acquirit accidens nouum modum essendi, sed perdit priorem modum significatum per ly in, desinit enim esse actualiter inhærens, sed vbi conseruationi opponitur collatio noui modi essendi, accidens non tantū perdit actualiter inhærere, sed acquirit nouum essendi modum, & quod prius fuerat quo est, modo fit ꝙ est; & hic modus est modus essendi substantiæ, quem cum habent accidētia à subiecto separata naturaliter, cōseruantur in modo essendi supernaturaliter acquisito.

Tertio nota, quod sola conseruatio accidentis sine subiecto non constituit accidēs tanquā actiuum primū respectu actionū, ad quas accidens cū inhærebat, poterat esse primū quo seu qđ .i. sola prædicta conseruatione accidētis non constituit accidens actiuū ad modum substantię, item potentiā passiuam ad modū substantiæ non acquirunt accidentia separata per solā conseruationē eorū sine subiecto, sed talis potentia confertur eis per collationē modi essendi substantiæ, vt inde ex his fieri posset, quidquid posset ex substantia, si esset.

Prima Concl. Accidentia panis manent in Eucharistia sine subiecto, cui prius inhęrebant. Probatur, quia ipsis manentib. iam substantia panis, quæ illorum erat subiectū, non manent, sed omninò desijt esse, ita vt nil eius maneat, vt supra diximus; ergo manent accidentia sine subiecto.

Secunda Concl. Accidentia separata à subiecto, & manentia sine eo, habent nouū esse aliud ab eo, ꝙ in subiecto antę separationē habebant. Probatur, quia cū erant in subiecto, nō habebāt nisi esse subiecti, sed illud esse nō habēt, quia cū substantia panis destructū est; ꝙ si maneret iā aliquid panis, post consecrationē maneret, ꝙ alienū est à veritate, nec sine errore dici potest; ergo habent nouum esse: quia implicat, esse in rerum natura aliquid, & non habere esse; & cum non habent antiquum, necessario esse nouum.

Tertia Concl. Accidentia in Eucharistia habent potentiam, vt ex eis fieri possit quidquid fieret, si substātia ibi esset, quia datus est eis modus substantiæ, & consequenter vis & potētia substantiæ, & ad agendū, & ad patiendū.

Quarta Concl. Sola quantitas est in

hoc sacramento sine omni subiecto. Probatur, quia ipsa inhęrebat immediate substantiæ, cætera vero ipsa mediante; ergo ipsa sola manet sine subiecto, cætera vero ei inhærent.

Pro opinione Doctoris subtilis nota primo, quod accidens, quãdocumq; subiecto inhęret, habet proprium esse distinctum ab esse subiecti, sicut & habet propriam & distinctã entitatem & essentiã ab entitate & essentia subiecti. Ita Scotus 4. d. 12. q. 1. Probatur, quia vnumquodq quod est extra causã suã, & intellectum, sicut habet entitatem propriã, ita & proprium esse: sed accidens habet propriã entitatem essentialem extra causam suã & intellectũ; ergo habet propriũ esse; ergo cũ est in subiecto sicut habet entitatẽ essentialem distinctam ab entitate subiecti habet ẽt esse proprium aliud ad esse subiecti. Istæ consequentiæ sunt manifestæ. Maior probatur, quia esse sequitur entitatẽ & essentiam, quasi actus seu modus eius intrinsecus; ergo quæcumq; entitas & essentia habeat suũ esse propriũ, sic & suã entitatem. Minor probatur, quis.n. nisi stultus negaret albedinẽ in re existẽtẽ, & productã à sua cã, habet propriã entitatẽ & essentiã. Probatur, quia vt sic est ens; ergo hẽt entitatem. Consequẽtia patet à concreto ac abstractũ, quo ad existẽtiam. Cõfirmatur, quia implicat intelligere ens sine entitate, sicut albũ sine albedine. Qd vero illa entitas sit alia ab entitatẽ subiecti, inde patet, q̃a contingit subiectũ sine ea esse & cũ ea, qđ fieri nequiret, nisi esset entitas alia ab entitate subiecti, qua.n. rõne põt hoc esse sine illo, nisi ab eo sit oĩno distincta, alias enim si esset idem, profecto idem esse posset sine se ipso.

Secundo. Accidens est in subiecto, sicut forma informãs, vel sicut forma in materia; ergo est in ea per aliquam mutationẽ naturalem per illã; ergo accipit esse formale accidentis; sed non hẽt esse formaliter illius subiecti, quia hoc esse præfuit ante illã suã mutationem; ergo hẽt esse proprium illius accidentis, & per consequens accidens habet esse aliud ab esse subiecti.

Tertio. Accidens qñ separatur à subiecto, hẽt esse, & illud non est esse subiecti, nec nouũ; ergo est propriũ esse, ꝙ habebat in subiecto ab esse subiecti distinctũ. Cõsequentia tenet; Añs patet, quoad primã partẽ, iã.n. probauimus pcedentib. argumẽtis, ꝙ accidens hẽt propriũ esse ab esse sui subiecti distinctũ: quoad secũdã partẽ probatur, q̃a si est nouũ esse, oportet ponere aliquã mutationẽ à carentia illius esse ad illud esse: sed hęc est ĩpossibilis. Probatur, quia nõ est generatio, q̃a accidẽs non est generationis subiectũ, nec est augmẽtatio, vel alteratio, q̃a nõ acqritur qualitas, vel quãtitas in ista mutatione; ergo, &c. Cõfirmatur, quia illud esse nouũ, ꝙ acquirit accidẽs per separationẽ, cũ nõ sit formaliter esse diuinũ, aut est ꝑprie substãtia, vel accidẽs, vel neutrũ; si in genere substãtię, erit independens à subiecto, & per consequens nõ erit formaliter esse alicuius accidentis, quia nullũ accidens põt esse formaliter independens, vel per se; si vero est in genere accidẽtis quomodocũq; per reductionẽ, erit depẽdens æq; cũ forma, cuius est, & ꝑ cõsequens per illud esse formaliter nõ erit ens independens illud, cuius est. Cõcludimus ergo ꝙ accidẽs hẽt esse ꝑpriũ cum est in subiecto, ab ipso subiecto distinctũ.

Sed contra dicta obijcitur ex Aristotele 7. Metaphys. 2. dicente, accidentia seu alia à substantia dici entia

eo quod taliter entis; ergo formalis ratio accidentis, seu esse eius, est esse ipsius subiecti. Confirmatur, quia ex eodem Aristotele 4. Metaph. t. 2. ens dicitur de substantia & accidente, sicut sanum de animali & vrina, sed tamen nihil formaliter dicit de vrina, nisi habitudinem signi ad sanum dictum de animali; ergo nec ens dictum de accidente aliquid dicit, nisi habitudinem ad substantiam. Ad Aristotelem dico, numquam sensisse, quod esse subiecti sit formaliter esse accidentis; & prima auctoritas adducitur ex æquiuocatione illius vocabuli, eo quod, non enim semper eo quod, est nota causæ formalis illius, quod præcedit, nam ex Aristot. 5. Metaph. cap. de in eo, quod quot modis dicitur in quantum, siuè eo quod quot modis dicitur causa; quare ly in quantum, & eo quod, possunt esse nota cuiuscumque causæ illius, quod præcedit, & ita non substantia sit aliqua accidentis causa, & si non de essentia, qualis eo quod taliter entis, potest designari, & designatur in auctoritate præallegata causalitas substantiæ in ordine ad accidens, quæ vel est causæ materialis intrinsecæ componentis, sed subiecti, ex quo educitur, vel causæ efficientis, quæ non pertinet ad rei essentiam; sed non propter hoc formale esse accidentis est esse substantiæ, sicut vniuersaliter causatum a quacumque causa in quocumque genere causæ est illud, quod est, quia est taliter entis, id est, talis causæ in tali genere & ordine causandi, sed non propter hoc concludi potest, quod causatum non habeat aliud esse formale, quo sit extra causa suam, ab esse huius modi causæ distinctum, & si non specie, saltem numero. Ad auctoritatem quarti Metaph. dico, quod illa auctoritas non potest adduci ad probandum, quod accidens nullum habet entitatem formalem, sicut sanum in vrina nil habet de ratione sanitatis, quia hoc esset maxima ignorantia vocabulorum; patet enim quod accidentia sunt principia agēdi & cognoscendi substantiam, & per se obiecta sensuum, at stultum est dicere (ait Scotus) quod aliquod est principium agendi, vel actione reali in materiam, vel intentionali in sensum vel intellectum, & nō habere aliquā entitatem formalē, ita enim diceremus Chimæram agere vel sentire. Item chimæricum est, dicere aliquid esse terminum alicuius motus vel mutationis realis, & quod non habeat aliquam entitatem formalem: at accidens est terminus alterationis & augmentationis, nec non motus localis; ergo &c. Intellectus ergo Aristotelis non per simile currit super quatuor pedes, quia secundum Damascenum, quod in omnibus est simile, idem vtiq; erit, & non exemplum, necessarium est enim in exemplis & simile & dissimile considerare, sed sicut est ordo essentialis Medicinæ ad animal in eo, quod est dici sanum, ita habitudo essentialis est inter accidens & præsentiam in habendo entitatem; sed non quod ille ordo sit de essentia accidentis, vel quod nullam entitatem formalem habeat distinctam ab esse substantiæ & eius entitatem, sicut ratio signi est essentialiter ratio sani, cum dicitur de vrina; & ratio dissimilitudinis est in hoc, quia in vrina non est aliqua forma absoluta, seu ratio; a qua dicatur sana, licet sit ibi aliquod absolutum, supra quod fundatur ratio signi, vt puta talis color,

talis

talis digestio &c. Sed tantum est in ea ordo ad sanitatem, quo formaliter dicitur sana; quare sanum omnino æquiuoce dicitur de animali & vrina. At ens non sic dicitur de substantia & accidente, quia ratio vera & formalis entis est tam in subiecto, quam in accidente, in vtroque enim extremo est absoluta ratio entis, a qua vtrumque dicitur formaliter ens, licet super vnũ absolutum fundetur ordo ad aliud. Conclude ergo ex his, quod accidens habet propriam entitatem, & proprium esse distinctum ab esse & entitate subiecti; & similiter quod ordo accidentis absoluti ad subiectum non est de essentia accidentis, sicut ordo vrinæ vt sanæ, ad sanitatem animalis est de essentia vrinæ sanæ, quæ nihil sanitatis præter illum ordinem includit: accidens vero licet ordinem ad substantiam dicit, habet tamẽ veram rationem entis, sicut & substantia, licet dicat ordinem ad ipsam.

Secundo nota, quod accidens absolutum, quatenus absolutum, non requirit terminum, vel terminos ad suum esse, quia iam non esset absolutum; quod si requirit subiectum, hoc erit propter aliam rationem dependentiæ essentialis ad ipsum: cum vero nullum ens absolutum dependeat essentialiter nisi vel ab eo, quod in eius diffinitionem cadit, vel a causa simpliciter prima, sequitur, quod non depẽdeat simpliciter necessario a suo subiecto, quantum ad suam existentiam, sed quod absolute sine repugnantia potest esse sine subiecto, quia subiectum nec est de essentia & quidditate eius, quia tunc homo albus non esset ens per accidens, quia addendo alicui id, quod est de essentia eius, non fit vnum per accidens, præcipue si id sit ens per se, vt accidens, quod ob id est ens per se in genere, ex Aristotele 5. Metaph. nec est causa eius simpliciter prima, quia hæc est Deus; ergo accidens absolute sine subiecto.

Sed obijcies cõtra rationem, quod licet accidens non habeat subiectum tanquam causam primam efficientem, habet tamen vt materialiter, sine qua esse non potest, quamque Deus nequit supplere.

Secundo obijcies, quod substantia sit de diffinitione accidentis, quia in eius diffinitione ponitur; quare ratio præcedens ad probandum, accidens posse esse absque repugnantia sine subiecto, videtur esse insufficiẽs, cum hæc duo falsa subsumat, scilicet nec subiectum esse de diffinitione accidentis, nec dependere necessario simpliciter a subiecto, vt a causa.

Ad primam dico, quod secundum Aristotelem 8. Metaph. non habent accidentia materiam ex qua, sed in qua, vel si habent ex qua, id non est subiectum, quia subiectum cum accidente facit ens per accidens; at id, quod est per se intrinsecum accidenti, siue sit materia siue forma, non cõstituit ens per accidens, quia accidens vt vnum quid est, cõponitur ex omnibus pertinẽtibus ad eius essentiam; cum ergo subiectum non sit materia ex qua accidentis, sed in qua, Deus potest vicem eius supplere, non quidem faciendo, quod accidens ei inhæreat, quia hoc implicat, sed substantiando illud, & conseruando sine subiecto, sicut licet forma pendeat a materia, vt a subiecto, in quo est, potest a Deo sine eo conseruari.

Ad secundam dico, quod subiectum non cadit in diffinitionem accidentis, vt quid intrinsecum & essentiale,

tiale, sed vt quid additum, quod non est de essentia diffiniti.

Sed inquires, quare subiectum ponitur in diffinitione accidentis, cum non sit de essentia eius? Respondeo vniuersaliter, causam, ob quam id ponitur, non esse dependentiam accidentis ad subiectum, quia magis dependet lapis a Deo, quam accidens a subiecto, & tamen Deus non ponitur in diffinitione lapidis, & si illa esset causa, Deus necessario cuiuscumque entis creati necessario ingrederetur diffinitionem, quod tamẽ est falsum; causa ergo est, quia nulla forma potest habere perfectum conceptum quidditatiuum, nisi cointelligatur id, cuius est forma: diffinitio enim exprimit conceptum perfectum diffiniti, & ideo quantumcumque essentialius formæ exprimatur sine illo, cuius est forma, & si quidditas eius indicaretur, tamen non esset conceptus quietans intellectum, & ideo nec diffinitiuus. Contra, pars est necessitas diffiniendi formam substantialem & accidentalem per additum. Respondeo vtrobique esse necessitatem; vnde Aristoteles diffiniens animam posuit corpus, quod est perfectibile ipsius, vel totum compositum, cuius ipsa est pars, nec aliquid ponitur pertinẽs ad essentiam animæ, nisi hoc, quod est actum, quod significat respectum animæ ad illud, cuius est forma, non tamen vtrobique similis additio, quia in diffinitione formæ substantialis additur aliquid, quod facit vnum per se cum ipsa, sed in diffinitione accidentis additur aliquid, cum quo non facit per se vnum.

Tertiò nota, quod hoc vocabulum, accidens, dupliciter accipitur: vno modo pro per se eius significato, quod est inhærens; alio modo pro per se denominatum ab eo, quod est absolutũ, vt albedo, nigredo &c. vel est relatio, vt paternitas, filiatio &c. quæ omnia denominantur ab hoc significato per se, accidens siue inhærens.

Quarto nota, quod actualis inhærentia non est de essentia accidentis sumpti pro per se denominato, verbi gratia, inhærentia actualis albedinis ad suum subiectum non est de essentia eius, nec est idem realiter cum eo. Probatur primum, quia nihil est de essentia alicuius, nisi quod pertinet intrinsecæ ad quidditatem eius: at respectus aliquis, licet sit idem suo fundamento, qualis est respectus creaturæ ac Deum, non tamen est de quidditate eius, quia tunc nulla essentia creaturæ esset absoluta: Vnde quærere, an relatio sit de essẽtia absoluti; est quæstio (inquit Doctor subtilis) Chimerica: cum igitur inhærentia sit respectus, nulla ratione potest esse de essentia accidẽtis absoluti, immo nec de essentia accidentis relatiui, quia illa inhærentia ad subiectum vt sic, est respectus extrinsecus adueniens, qui necessario supponit essentiam rei, cui aduenit; ergo nulla ratione potest esse inhærentia de essentia accidẽtis pro per se denominato sumpti. Præterea, quia vt notab. 1. diximus, accidens habet propriam entitatem & essẽtiam, ac proprium esse distinctum ab esse subiecti; ergo inhærentia non potest esse de essentia eius, quia est eo posterior. Secundum dictum huius notabilis, scilicet, quod inhærentia non sit idem accidenti inhærenti, probatur, quia nulla relatio ad causam extrinsecam est eadem suo prædicato, nisi illa, quæ est ad causam primam, sine qua fundamentũ relationis, quod est

crea-

creatura, esse nulla ratione potest, vt alias probauimus: sed respectus accidentis, qui est substantia, qui est inhærentia, non est causa prima, vt ad subiectum terminatus; ergo nō est idem accidenti, licet probatur ex facto sacramenti vbi accidentia non inhęrent substantiæ; at si inhærentia ad eam esset de essentia eorum, esset manifesta implicatio, quod manerent separata a subiecto; ergo &c.

Dices, si inhærentia albedinis ad subiectum non est idem ei, vt recte ostendi, quæro, an inhærentia, qua illa inhærentia inhæret, sit idem ei? sicque habebimus, quod relatio ad causam secundam sit idem cum fundamento, quod videbaris negare. Respondeo, albedinem, verbi gratia, sua inhærentia inhærere subiecto, quia alias non diceretur inhærens, quia ab ea distinguitur naturaliter, vt dictum est: Cæterum illa inhærentia non inhæret alia inhærentia, quia tunc daretur processus in infinitum, sed re ipsa formaliter inhætet, nec inhærentia actualis est propria passio albedinis, v.g. cum accidens ad suum prædicabile, saltem reductiue pertinens in ratione prædicabili. Itē ille respectus inhęrentiæ est posterior albedine, sicut vniuersaliter respectus fundatus in aliquo est posterior fundamento; nec inde sequitur, non requirere necessario ad suum esse terminum ipsius respectus, potest enim aliquid dependere à termino ipsius respectus; quin dependeat à respectu, si respectus est posterior ea, substantia enim lapidis non depēdet á respectu lapidis; ergo nec à termino. R̄ndeo quod ly propter, pōt dici aliquid necessario consequens naturam fundamēti, vel aliquid requisitum ad naturā fundamenti, tāquam prius ipso. Primo verum est, ꝙ requirit albedo subiectum propter respectum, sed nón secundo modo: at quod primo illo modo requiritur, non oportet ꝙ in eodem ordine requiratur, in quo requiritur terminus respectu ad esse fundamenti; accidens ergo depēdet à subiecto tanquam à termino suę inhęrentiæ, cui innititur, vt sit sane nō à respectu seu illa inhærentia, nisi tanquam necessario consequente ipsam.

Prima conclusio. Loquendo de accidente pro p se significato, quod idē est quod inhærens, contradictio est, ꝙ aptum intelligere non sit in subiecto, & hoc intelligēdo vniformiter in subiecto & prædicato; id est, quod sit sermo de accidente actu inhærente vel aptitudine: itaque intelligere accidens sine inhærentia actuali, seu aptitudinali, seu aptitudine ad inhærendum. Probatur, quia per se significatū huius nominis accidēs, est respectus quidam ad illud, cui accidit, idem cum respectu importato hoc nomen inhærens ad illud, cui inhæret; ergo implicat, intelligere accidens actu sine subiecto, sicut implicat, intelligere inhærens actu sine inhærentia actuali in subiecto, & similiter implicat, intelligere accidens secundum aptitudinem sine aptitudine ad inhærendum, sicut est inhærens aptitudinaliter sine aptitudinali inhęrentia ad subiectum. Sensus conclusionis est, ꝙ accidens, pro vt dicit idem quod inhærens, implicat intelligi sine inhærentia actuali in subiecto, vel aptitudinali, nam si sit accidēs, seu inhærens actu, necessario debet in esse actu subiecto, sicut est accidens, seu inhærens secundum aptitudinem necessario debet intelligi cum aptitudine ad subiectum, quia accidens sic sumptum dicit respectum in cōcreto signi-

significatum per hoc nomen inhærēs: hic autem respectus est extrinsecus adueniens, quia posito fundamento & termino non insurgit necessario, posset .n.Deus fundamentum & terminum conseruare sine respectu.

Secunda conclusio.Si loquamur de eo,quod denominatur à per se significato accidentis, estque per se respectus,contradictio est, ꝙ sit sine subiecto actu, extendendo nomen subiecti ad fundamentum nisi. Probatur quia respectus est essentialiter habitudo inter duo extrema, & ita sicut tollere.terminnm, est tollere vel destruere respectum,ita tollere id, cuius est respectus, est tollere & destruere rationem respectus, quia non minus respectus pendet à fundamento, cui inhæret, quam à termino; ergo sicut implicat esse respectum, & intelligi sine termino, ita & sine fundamento, cui insit;ergo respectus per se, qui est accidēs,nullo modo potest esse sine subiecto,idest,fundamento.

Sed contra conclusionē obijcitur, quia ratio, qua significat accidēs sumptum proper se significato, est respectus;non potest cōuenire alicui respectui denominatiue, quod tamen supponit conclusio. Respondeo,ꝙ vnus respectus potest fundari in alio, sicut posterius in priori,vt patet de proportionabilitate,seu proportione: ita dico in proposito,ꝙ sicut albedo potest denominari ab inhærentia, seu ab eo, quod potest accidere,ita potest paternitas in rebus creatis denominari, & quæuis alia relatio, ab inhærentia.

Dices; ergo ipsemet respectus inhærentiæ potest denominari inherēs. Respondeo,ꝙ ipsa inhærentia se ipsa inhęret,& ideo ab alia inhærentia denominari non potest inhærens, nam esset processus in infinitum.

Tertia conclusio.Illud, quod denominat à per se significato istius nominis,accidens, est quid absolutum,vt albedo ,nigredo &c. potest esse, & non esse subiecto actualiter. sed necessario inest secundū aptitudinē.Probatur prima pars, quia accidens absolutum nō requirit subiectum tanquam eius dependentiæ terminum, sicut relatio requirit terminum, nec tanquam causam simpliciter necessariam, sed sui existentiam; ergo absque contradictione potest esse actualiter sine subiecto.Consequentia tenet,quia ob has solas duas causas potest alicui repugnare esse sine alio; vel tertia sit, quia est de diffinitione eius, quæ causa in proposito esse nequit,quia licet subiectum cadat in diffinitionem accidentis, non tamen tanquam quid intrinsecum & essentiale, sed tanquam additum, vt supra diximus. Antecedens probatur,in primis non requirit subiectum vt terminum, quia absolutum est, vnde absolutum non requirit terminum nec terminos, quia iam non esset absolutum; nec requirit illud tanquam causam simpliciter necessariā, quia hæc non potest esse nisi prima causa,vnde nil requirit simpliciter necessariò ad sui esse causam aliquam extrinsecā, nisi primā,quia Deus potest causalitatem eius supplere, vnde nulla est dependentia necessaria alicuius absoluti simpliciter ad aliquid, quod nō est de essentia eius nisi, ad causam simpliciter necessariam & primam.s. Deum:subiectum vero non est de essentia accidentis, vt supra docuimus; ergo &c.

Si dixeris, subiectum esse causam materialem accidentis, quam Deus supplere nequit. Dico, quod de his

satis

satis diximus notab. secundo.

Sed obijcies, si subiectum non est de essentia accidentis absoluti; ergo poterit albedo, v.g. essentialiter concipi, quoad omnia essentialia sine subiecto, quod tamen non videtur verum. Respondeo, quod albedo potest intelligi quantum ad quodlibet, quod per se primo includitur in ratione albedinis, nil intelligendo de respectu ad subiectum, vel non intelligendo subiectum, possetque assignari aliqua ratio albedinis indicans totam eius essentiam, sed illa ratio non esset diffinitio, quia non esset expressiua perfecti conceptus, quia conceptus ille non quietat intellectum, nisi intelligendo terminum dependentiæ accidentis etiam absoluti.

Secunda pars conclusionis etiam patet, quia sicut substantiæ competit per se esse, ita accidenti esse in alio secundum aptitudinem, est enim propria passio saltem accidentis aptitudo ad inhærendum, sicut grauis aptitudo ad descendendum.

Quarta conclusio. Inhærentia actualis nec est de essentia absoluti, nec propria eius passio, sed est accidens per accidens. Conclusio hæc tres habet partes: Prima, quod inhærentia actualis non est de essentia accidentis, quæ satis patet, cum probatum sit cõclusione tertia, accidens absolutum posse sine contradictione esse, quin insit subiecto. Secundo pars probatur, quia propria passio secũdum Scotum est idem cum subiecto suo, & consequenter, non potest esse sine ea, & accidens absolutum sine repugnantia potest esse sine actuali inhærentia, vt videmus in Eucharistia; ergo. Preterea omnes concedunt, quod accidentia in Eucharistia, quod sicut habent proprias essentias, easque retineant, si retinent proprias passiones: sed non retinent inhærentiam actualem; ergo illa non est propria passio accidentis. Item sicut se habet risus actualis, & aptitudo ad ridendum ad hominẽ, sic inhærentia actualis & aptitudo ad inhærendum ad accidens absolutum: sed risus actualis non est propria passio hominis, sed aptitudo ad ridendum; ergo inhærentia actualis non est propria passio accidentis, sed aptitudo ad inhærendum. Præterea probatur tertia pars conclusionis, scilicet, quod inhærentia actualis sit accidens per accidens accidentis absoluti, quia est respectus quidam extrinsecus adueniens cuicumque accidenti absoluto, quia dicit vnionem illius absoluti ad aliud absolutum; omnis vero vnio absoluti ad absolutum est respectus extrinsecus adueniens, qui est illi, cui aduenit, accidens per accidens, quia non necessario sequitur illud necessario posito termino, nam si necessario consequeretur, esset intrinsecus adueniens, non enim potest respectus aliquis magis intrinsecus aduenire, quã quod necessario sequitur fundamentum posito termino: si enim fundamentum tantum positum sine termino sequeretur, non esset respectus. Quod vero illa positio, vnio omnium absolutorum est respectus extrinsecus adueniens, sit vera, probatur, quia neutrum ex ratione sua, vel ambo simul sunt necessaria causa talis vnionis, potest enim Deus sine contradictione facere vtrumque separatum, & separatim conseruare sine alio pro eo, quod neutrum illorum respectu alterius potest esse, nisi causa extrinseca, & nõ prima; at Deus potest quodcumque absolutum facere sine eo,

quod

quod non est de essentia eius, quia nō dependet ad illud nisi tanquam a causa extrinseca & non prima, & omnis talis dependentia est contingens, inhærentia vero accidentis absoluti contingenter tantum inest, & non ex natura accidentis absoluti, sed à causa extrinseca, non enim albedo facit se inhærere, sed agens producendi compositum, siue sit vnum per se, siue per accidens, facit formam illi composito inhærere.

Quinta conclusio. Omnia accidentia, quæ sunt in Eucharistia, sunt sine subiecto, cui prius inhærebant, scilicet sine substantia panis, nec vlli alteri substantiæ inhæreut. Prima pars patet, quia substantia panis non manet vt supra diximus. Secunda patet, quia non est ibi aliqua substantia, cui inhęreant, nisi corpus Christi, cui tamen non inhærent, vt apud omnes est certum.

Sexta conclusio. Accidenti separato in Eucharistia non tribuit Deus aliquam virtutem supernaturalem, per quam possit esse sine subiecto, & sine ea non possit. Probatur, quia tunc naturaliter accidens esset sine subiecto, quod est falsum. Sequela probatur, licet aliqua virtus supernaturaliter detur alicui, tamen postquam inest, naturaliter est habēti eam, habere vsum eius, ad quem datur, sicut cæcus, licet supernaturaliter illuminetur, illuminatus tamen naturaliter videt; ergo licet esset miraculum in primo instanti separationis istorum accidentium, & conseruationis sine subiecto, quia tunc conferretur accidenti ista virtus, tamen postea per istam virtutem erit naturaliter sine subiecto. Secundo impossibile est substantiam recipere aliquam virtutem, per quam dependeat ad aliquid vt sibi inhærens; ergo impossibile est accidens recipere virtutem, per quam sit per se ens absolutum ab omni inhærentia ad alterum. Patet consequentia, quia ista, scilicet per se esse & inhærere, æque appropriantur substantiæ & accidenti, hoc huic, & illud illi. Et confirmatur, & quasi redit in idem, quia modus ille, qui modus est proprius vnius generis, non conuenit alicui alterius generis, quia sicut est isti proprius, ita est cuicumque alij impossibilis: sed esse per se est modus proprius substantiæ; ergo nullo modo potest conuenire accidenti; nec accidens separatum a subiecto, habet illum modum, qui est proprius substantiæ, quia modus substantiæ est per se essentialiter, id est, in essendo non inclinari naturali aptitudine ad inhærendum alteri: at accidēs etiam separatum, aptitudinem naturalem habet ad inhærendum subiecto. Ex quibus concluditur contra Caietanum vbi supra, asserentem, accidenti separato concludi modum essendi substantiæ positiuum, quod vt diximus, repugnat rerum naturis; sed de hoc aliquid etiam dicemus sequenti articulo. Respondendo etiam argumento in oppositum deducto, hęc nostra conclusio probatur.

ARTICVLVS II.

An in Eucharistia quodcumque accidens sit sine subiecto.

Pars affirmatiua probatur, quia nullum accidens est subiectum alicuius accidentis in Eucharistia; ergo quodlibet est ibi sine subiecto. Cōsequentia est manifesta, quia non est ibi substantia, cui inhæreant; Antecedens

dens probatur primo ex Aristotele 4. Metaph. dicente, quod accidens non accidit accidenti, nisi eidem subiecto. Secundo, quia sicut substantiæ conuenit per se esse, ita accidenti per se inhærere; ergo sicut repugnat substantiæ inhærere, ita accidenti per se esse seu substare. Confirmatur, quia quod terminat dependentiam aliquam, nō dependet dependentia eiusdem rationis: sed omne accidens dependet dependentia ad subiectum; ergo nullum determinat hanc dependētiam; ergo nullum accidens inhærere alteri accidenti potest.

Secundo, aliquod accidens est ibi sine subiecto, vt patet de quantitate; ergo est quodlibet, quia non videtur maior ratio de vno quam de alio.

Tertio, omne accidens est ibi sine substantia; ergo sine subiecto. Antecedens patet ex dictis art. præcedenti. Cōsequentia probatur, quia sola substantia est subiectum accidentium, ob idque cadit in eorum diffinitionem.

Quæstionem hanc tractat Doctor Subtilis in 4.d.12.q.2: circa quam refert duas extremas opiniones. Prima ponit, in Eucharistia posse esse, & esse sine subiecto quantitatem, & ipsam solam posse esse sine eo ibi, cætera vero ait esse in quantitate, nec posse esse sine ea. Hoc vltimum probatur, quia sola quantitas indiuiduatur per se, & omnia alia per quantitatem; ergo si aliquod accidens esset, & non in quātitate, esset hoc, & non esset hoc, idem singulare & non singulare. Secundo, quia si albedo, verbi gratia, esset separata a quantitate, esset sensibilis, quia esset de se de tertia specie qualitatis, & insensibilis, quia non quantum sentiri non potest; similiter esset qualitas spiritualis, quia indiuisibilis, & corporalis, quia in tertia specie qualitatis, & ita simul esset spiritualis & non spiritualis.

Secunda opinio extrema est, quod nullum accidens potest esse subiectū alterius accidentis, & per consequens in Eucharistia quodcumque accidens est sine subiecto.

Tertia opinio, quam tenet Scotus, est media inter has oppositas, quod aliquod accidēs est sine subiecto quocumque modo accepto, siue pro terminante vltimate dependentiam accidentis, siue non vltimate, cuius inest quantitas, alia vero accidentia insunt quantitati, & possunt absque contradictione esse absque ea.

Pro intelligentia huius quæstionis primo nota, quod subiectum, vt ait Scotus vbi supra, est duplex: Vnum vltimate terminans dependentiam accidentis, vnde ad ipsum terminata non habet aliud subiectum, ad quod terminetur, & tale subiectum est substantia sola: Alterum est, quod licet proxime terminet dependentiam accidentis, non tamen vltimate, quia adhuc potest ad aliud terminari, sic quātitas est subiectum, verbi gratia, albedinis, quia licet immediate & proxime, non tamen vltimate terminat dependentiam albedinis; & quod non vltimate patet, quia adhuc potest inhærere substantiæ, ad quam vltimate terminatur.

Secundo nota, vt diluas argumenta primæ opinionis, quod sensibile est duplex: Vnum in potentia remota, vt sentiatur: Alterum in potentia propinqua. Primo modo est sensibile quidquid habet formam sufficientē, non tamen sub modo conueniente, sub quo oportet habere vt sentiatur. Secundo modo est sensibile, quod habet

bet hanc formam, sic quod statim cessante impedimento extrinseco posset sequi actus. Primo modo albedo a quantitate separata esset sensibilis, quia esset forma, quę secundum se esset motiua sensus, sed non sub illo modo essendi moueret vnquam, & propter hoc non esset sensibile potentia propinqua; neque ex hoc sequitur aliqua contradictio, quia sub diuersis modis dicitur sensibilis illa qualitas, & non sensibilis, diuisibilis, & non diuisibilis, scilicet vel remote vel propinque. Item illa qualitas a quantitate separata esset simpliciter qualitas corporalis, scilicet quia determinata simpliciter perficere corpus, secundũ q̃d vero diceretur incorporea, q a non actu esset in corpore, sicut substantia corporea, licet esset sine quantitate, adhuc esset corporea, quia esset apta esse sub quantitate: Angelus vero esset incorporeus & spiritualis simpliciter, quia nulla qualitas secundum se ei inesse potest; similiter illa albedo separata esset indiuisibilis actu, & secundum quid, diuisibilis autem simpliciter, & potentia remota, nec vllo modo præfata qualitas secundum se sensibilis separata a quantitate posset inesse alicui substantiæ incorporeæ secundum se, quia sicut lapis non potest esse sapiens, quia nullo modo habet rationem receptiui respectu sapientiæ: sic Angelus, seu substantia incorporea non potest esse alba, quia non est susceptiua huius formæ, quocumque modo ponatur separata a quantitate.

Tertio nota, quod qualitas est perfectior quantitate, quod multis argumentis Scotus vbi supra probat, quæ satis pulcra sunt. Primo, quia qualitas est principium agendi actu essentiali, vt satis probat de calore & frigore, quantitas vero non est forma actiua secundum omnes. Secundo, quia secundum ordinem substantiarum vnitur ordo qualitatum, nam substantijs nobilioribus correspondent qualitates nobiliores, non vero correspondet sic ordo quantitatum, ita vt maius corpus sit nobilius, quia cum elementa etsi maxima sint in quantitate, sunt tamen in perfectione minima alijs: illud vero videtur perfectius, quod proportionabiliter respondet in sua perfectione perfectiori. Tertio, quia substantiæ perfectæ per qualitates suos attingunt fines, vel saltem sunt requisitæ ad eos continendos: at vero quantitas nullo modo est substantiæ principium attingendi finem suum; ergo qualitas perfectior est quantitate. Quarto, quia quantitas sequitur compositum ratione materiæ, qualitas autem ratione formæ: at forma est perfectior simpliciter materia, ex Aristotele 3. Metaph. cap. 20.

Sed contra, quod est propinquius perfectioni, est perfectius simpliciter: sed quantitas est propinquior substantiæ quam qualitas, cum hæc mediante illa insit substantiæ; igitur est perfectior. Respondeo, quod quando in aliquo primo cõcurrunt multę perfectiones, aliquid potest esse sibi propinquum secundum vnam perfectionem, & non secundũ aliam, v.g. Deus est simpliciter necesse esse, & hæc necessitas est in ipso perfectio simpliciter, vnde quanto aliquid est magis necessarium, tanto est propinquius Deo secundum hanc perfectionem, & sic cęlum est sibi propinquius quocumq;

corruptibili. Præterea Deus est natura intellectualis simpliciter perfecta, cui secundum hanc perfectionem magis appropinquat creatura mere intellectualis, licet finita, huiusmodi est Angelus, post eum natura nostri intellectus, & post nostram naturam, natura sensitiua, quę magis appropinquat naturæ intellectuali, quam nō sensitiua; in hoc ordine propinquior est Deo musca quam cœlū, vnde ex primo ordine inferri potest, cœlum esse perfectius musca, ex secundo, quod musca est perfectior cęlo, & ita opposita. Sed dico quandocumq; in primo concurrunt perfectiones qualitercumque distinctæ vel disparatæ, illud est perfectius simpliciter, quod est sibi propinquius secundum perfectiorem perfectionem: sicut secundum Phil. secundo Topic. non sequitur, simia est perfectior equo, quia similior homini, quia non est homini similior in cōditionibus nobilioribus simpliciter, in primo vero ente conditio nobilior simpliciter est intellectualitas quā necessitas essendi eo modo, intelligendo magis quo est ibi distinctio, & ideo homo est simpliciter nobilior cœlo. Ad propositum dico, ꝙ in substantia vt est principium entium, est duplex ordo prioritatis: vnus in substando alijs, ꝙ includit recipere alia, & perfici ab eis, alius actualitatis intensiuæ, & hæc secunda perfectio est simpliciter maior, quam prima, quia prima conuenit rei habenti potentiam passiuam, secunda vero minime, ex sua ratione formali considerata; quantitas vero propinquior est substantię secundum priorem rationem, quia immediate secundum rationem receptiua, qualitas vero secundum aliam, ipsa enim est principium agendi, nō vero quantitas, in quo apparet minus actualitas eius.

Quarto nota, quod esse accidentis secundum se non variatur per hoc, quod sit in subiecto, vel sine subiecto, idem est enim esse accidentis in pane & sine pane; Vnde isti modi essendi in subiecto non ponunt varietatem priorem ipso esse, nec variant ipsum esse, ponūt tamen aliquam diuersitatem posteriorem ipso esse, quia esse accidentis in pane fuit respectus cuiusdam respectus realis inhærentis ad panem, quo priuatur quando est sine subiecto. Vnde sequitur, quod esse in subiecto & sine subiecto dicunt diuersum modum circa esse, ponendo respectum ad aliud, & priuando illud sine variatione ipsius esse.

Quinto nota, quod modus essendi accidentis in subiecto potest intelligi dupliciter: vnus positiuus, alter negatiuus tantum. Hic in eo consistit præcise, quod accidens priuatur actuali inhærentia ad subiectum, nam cum prius inesset, nunc non est; itaque hic modus tantum negat actualem inhærentiam, ille vero vltra hoc dicit positiuum & realem essendi modum, quo est per se ad modum substantiæ: Et hoc voluit Caietanus articulo præcedenti, sed satis est a nobis impugnatus. Per modum negatiuum, quem habet accidens separatum a subiecto, non acquirit nouum esse, nec nouum essendi modum positiuum, sed tantum perdit priorem, quem habebat in subiecto significatum per l'y in, definit enim esse actualiter inhærens; si vero ei daretur modus positiuus per se essendi, qui substantiæ competit secundum Caietanum, non tantum

per-

perderet per eum actualiter inhærere, sed acquireret nouum essendi modum, quo transiret ab esse quo est, ad esse quod est, sicut substantia, nam quod est in subiecto, non est quod est, sed quo est, per collationem vero illius modi substantiæ transiret a quo est ad quod est. Differunt secundo hi duo modi essendi, quia ex sola conseruatione accidentium sine subiecto quantitas non est plus subiectum aliorum accidentium, quam prius erat solum receptiua accidentium, & non sustentatiua eorum; sed collato sibi modo essendi substantiæ positiuo, ipsa nec eget sustentatiuo, nec receptiuo, estque aliorum accidentium substantiæ non solum receptiuum, sed & sustentatiuum, receptiuum quidem ex se, sustentatiuum ex acquisito modo substantiæ. Differunt tertio, quoad potentiam passiuam, quia per modum negatiuum essendi non acquirit accidens nouam aliquam potentiam passiuam, sed per secundum modum sibi collatum confertur ei potentia substantiæ, vt possit inde fieri quidquid posset ex substantia, si esset. Ex his intellige, quo modo differunt Scotus & Caietanus, & alij; quia Scotus tantum concedit accidentibus separatis modum negatiuum essendi nouum, non tamen positiuum, vt ex articulo præcedenti patet, quia hunc tribui accidenti reputat impossibile; nec proinde ab eis aufertur, vt sint principium agendi & patiendi, sicut prius. His positis, sit

Conclusio prima. Quantitas, quæ fuit panis, manet in Eucharistia sine subiecto quocumque modo sumpto, ita quod priuatur inhærentia actuali, qua panis substantiæ inhærebat, neque inest alij substantiæ. Probatur, quia quantitas manet, & substantia panis destructa est; ergo inhærentia, qua pani inhærebat, non manet, quia implicat destructo subiecto manere inhærentiam accidentis ad ipsum. Quod vero quantitas alij substantiæ non inhæreat, omnes vno ore in Eucharistia fatentur, quia non est alia substantia ibi, cui inhærere possit, præter corporis Christi, cui non inhæret.

Secunda conclusio. Omnia alia accidentia, quæ fuerunt panis, sunt in Eucharistia, etiam sine subiecto vltimate terminante eorum dependentiam, sunt in subiecto, scilicet in quantitate non vltimate determinante dependentiam eorum. Prima pars huius conclusionis est clara ex præcedenti conclusione, & eodem modo probari potest. Secunda pars probatur, quia omnia producta accidentia sunt in quantitate, quæ non est vltimate eorum subiectum, nam cum inhærebant substantiæ, ei inhærebant media quantitate, at per se separata, tantum ablata est ab eis inhærentia ad substantiam panis, non vero ad quantitatem. Hæc conclusio ab omnibus recipitur.

Tertia conclusio. De potentia absoluta sicut possunt separari accidentia absoluta a substantia, etiam possunt separari a quantitate. Probatur, dependentia ad prius est essentialior quam ad posterius, loquendo de absolutis dependentibus & terminantibus: sed qualitas est forma absoluta, sicut quantitas; ergo essentialius dependet qualitas a substantia quam a quantitate; igitur si potest esse quali-

tas sine dependentia actuali ad substantiam, poterit esse sine dependentia actuali ad quantitatem. Secundo, absoluto & perfectiori non magis repugnat per se esse, quam absoluto, & imperfectiori: sed qualitas est forma absoluta, & perfectior quantitate; ergo poterit esse per se non minus quam quantitas, vel saltem non magis repugnat eis esse per se quam quantitati. Maior est vera, cum consequentia nota; Minor vero satis probata fuit notab. 3.

Quarta conclusio. Aliquod accidens potest esse subiectum alicuius accidentis. Conclusio hæc sequitur manifeste ex secunda, nam si quantitas est subiectum accidentium; ergo aliquod accidens est accidentis subiectum. Probatur, quia illud est subiectum per se alicuius accidentis, de quo aliquod accidens prædicatur per se secundo modo, vt propria passio eius. Prima consequentia tenet; Probatur maior, quia illud, de quo prædicatur accidens secundo modo, cadit in diffinitionem accidentis, vt additum, & non nisi additum vt subiectum, quia nullam aliam dependentiam habet diffinitum ad tale diffiniens. Minor probatur, quia vniuersaliter omnes passiones demonstratæ in tota scientia Mathematica demonstrantur de accidentibus, quæ per se prædicantur de eis secundo modo. Secundo, quia Aristoteles secundo Metaph. capitulo primo, vbi manifeste ait, quod aliquod accidens est subiectum accidentis alterius, & exemplificat, sicut motus est subiectum velocitatis vel tarditatis. Tertio clarum est; esse aliquas relationes, quibus aliquæ referuntur, vt æqualitatem, similitudinem, circumscriptionem passiuam: at illæ relationes non possunt poni, & esse in subiecto, quia non possunt absoluta referri illis relationibus nisi essent formaliter in eis. Quarto, quia quantitas in Eucharistia est subiectum motus; ergo motus ille est in quantitate, sicut in subiecto, aut motus erit sine mobili. Quinto, in accidentibus, quæ sunt in Eucharistia, fundantur multæ relationes, ibi enim est æqualitas illius quantitatis ad aliam quantitatem, est similitudo istius qualitatis ad aliud eiusdem speciei; ergo æqualitas illa est in quantitate, & similitudo in qualitate, aut relationes illæ sunt sine fundamento, cui insunt. Confirmatur, quia quantitas hæc dicitur formaliter illi æqualis, & hæc æqualitas alteri similis; ergo æqualitas est formaliter in quantitate, & similitudo in qualitate, quia nihil dicitur formaliter tale, nisi per aliquam formam inhærentem sibi formaliter.

Quinta conclusio. Sola quantitas absolute est in Eucharistia sine subiecto omni modo sumpto, alia vero sunt in quantitate vt in subiecto non vltimato. Hæc conclusio est eadem cum secunda, sed claritatis gratia hic posita est.

Sexta conclusio. Absolute dici potest, quod omnia accidentia panis manentia in Eucharistia sint sine subiecto, quia nomine subiecti simpliciter intelligimus substantiam, cui tamen ibi non inhærent. Quod hac materia probari potest, accidentia panis manent, vt patet ad sensum, & non afficiuntur corpori Christi, quia illud non est quantum hac quantitate, & multo magis

nec

nec figuratum hac quantitate, sed figura corporis humani, nec est coloratum hoc colore, sed colore conueniente corpori humano, nec afficiunt aerem, quia aer non est capax horum accidentium, cum ista sint accidentia corporis mixti, & repugnantia alimento, nec afficiunt substantiam panis, quia illa non manet; ergo sunt sine subiecto.

Septima conclusio. Accidentia in Eucharistia habent modum essendi per se negatiuum, nō vero positiuum modum substantiæ. Conclusio hæc patet ex dictis, quia modus positiuus substantiæ repugnat omnino accidenti; ergo ei non communicatur per separationem, quę facta est non in subiecto; ergo habet modum negatiuum per se essendi, id est, non in subiecto, idem tamen esse habet, quod habebat in subiecto, inhærentia actuali dempta, qua nunc solum priuatur, quia ei aliquid reale addatur, vt diximus. Vnde Doctorem Subtilem dist. 12. quæstione 2. §. hic dicitur, versus medium.

Octaua conclusio. Quantitas panis, & quantitas vini, non mutatur per separationem a subiecto in Eucharistia mutatione reali acquisitiua, sed deperditiua; & idem dicendum de qualitatibus ibi existentibus. Probatur, quia ex superioribus, nec modum positiuum essendi, nec aliquid aliud reale recipiunt; ergo non mutantur mutatione reali acquisitiua. Quod vero mutentur mutatione deperditiua, probatur, quia omnia illa accidentia admittunt actualem inhęrentiam ad substantiam, quæ quid reale est.

Nona conclusio. Inhærentia qualitatum in quantitate sacramentali non est ex speciali miraculo, quia ante consecrationem erat, & per illam non tollitur, sed permanet. Probatur, quia istæ qualitates non recipiuntur nisi in materia, seu subiecto extenso; ergo recipiuntur media quantitate; ergo recipiuntur proxime in ipsa, quia ad huiusmodi proportionem est satis proportionata; quocirca non separatur quantitas a substantia cum æqualitatibus, quia manent receptæ in ipsa eædem qualitates, quia per conuersionem non tollitur talis inhærentia, quia ad eum non est id necessarium, imò congruum, vt sic maneant, conseruantur autem cum quantitate sine inhærentia ad substantiam speciali Dei actione.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod accidens potest esse accidētis subiectum, secundo modo accipiendo subiectū, licet non primo modo, de quo diximus not. 1. Ad auctoritatem autē Aristotelis dico primo, quod ly quia, non est ibi nota causæ, sed concomitantię, vt sit sensus, non accidit accidens accidenti, nisi quando ambo accidunt alteri; hoc enim erat apud Aristotelem necessarium, qui non reputabat accidens sine subiecto existens posse supportare aliud accidens. Secundo dico, quod loquitur ibi Aristoteles de accidentibus disparatis, quod patet in exemplo eius de albo & musico, & hæc non accidunt sibi, nisi quia accidunt, tertio, vt album non accidit musico, nisi quia album & musicum accidunt eidem. Ad secūdam proba-

tionem dico, quod accidenti repugnat substare accidenti, tanquam vltimate terminanti dependentiam eius, quia hoc est proprium substantiæ, nec potest communicari accidenti, itaque substare sicut competit vltimo terminãti dependentiam accidentis, non potest conuenire vllo modo accidenti, sed soli substantiæ, potest tamen accidens alij accidenti substare, tanquam non vltimate terminãs eius dependentiam. Ad confirmationem concedo, de potẽtia omnino eiusdem rationis, vt si accidens dependet a substantia tanquam a subiecto vltimato, non potest simili dependentia depen dere substantia ad aliud, quia in terminante vltimo requiritur independentia excludens dependentiam similem dependentię sui dependentis, nam si eadem dependentia depende ret, non posset esse vltimus terminus illius dependentiæ: at dependentia, quæ est aliquo modo eiusdem rationis, non repugnat terminanti illam dependentiam, v. g. omnis creatura dependet ad Deum in ratione causæ effectiuæ, & tamen vna creatura dependet ad aliam, sicut ad talem causam efficientem, sed nõ vt ad causam omnino primam; itaque Sol dependet a Deo, vt a causa omnino prima effectiua, & tamen terminat dependentiam vermis ad ipsum, vt ad causam effectiuam nõ omnino primam; & ita dependens a causa effectiua terminat dependentiam sui effectus ad ipsum, licet non vltimate & primo. Sic in proposito omnia accidentia dependent ad substantiam, vt ad subiectum vltimum, & sic nullum accidens potest terminare dependentiam alterius accidentis; cæterum aliquid dependens a substantia vt a subiecto vltimo, potest terminare dependentiam quasi similem alterius accidentis ad se, sicut quantitas, quæ vltimate dependet a substantia tanquam a subiecto vltimo, potest terminare dependentiam accidentis sibi inhærentis tanquam subiectum non vltimum.

Ad secundum concedo antecedẽs, & consequens, cum consequenti sumendo subiectum primo modo pro vltimate terminante dependentiam accidentis.

Ad tertium concedo antecedens, & consequentiam, cum consequente, sumendo subiectum primo modo pro vltimate terminante dependentiam accidentis; ideo autem in diffinitione omnium accidentium ponitur substantia, quia nullus potest haberi conceptus perfectus quietans intellectum sine additione substantiæ, sed non propter hoc substantia est immediatum additum in diffinitione cuiuscumque accidentis, immo in diffinitione alicuius est immediatum tanquam proximum receptiuum, in diffinitione vero alterius est additum & mediatum receptiuum, mediate terminans dependentiam eius, & immediate dependentiam illius medij: vt nix est immediatum receptiuum quantitatis, & immediatum albedinis, & immediate terminat dependentiam quantitatis ad se, mediate vero dependentiam albedinis.

Ad

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum dico, quod accipiendo esse per se, & esse in alio vniformiter, scilicet prout per se negat aptitudinem ad inhærendum, & esse in alio illam affirmat, conueniunt ista duo proportionaliter primum substantiæ, & secundum accidenti, & tunc non plus sequitur, nisi quod accidens non possit esse ens per se, cui repugnat inhærere, sicut substantiæ, nec potest esse cui conueniat aptitudo ad inhærendum: si autem velis accipere vtrumq; actualiter, dico, quod vt sic non diuiditur ens, nec sunt propria istis diuidentibus, substantiæ scilicet & accidenti; nec mirum, quia primus intellectus modi essendi per se infert necessario non esse in alio; eo enim ipso, quo aliquid est ens per se, repugnat ei inhærere, & sequitur ex hoc non inesse: Cæterum ex parte modi accidentis, scilicet ex aptitudine ad inhærendum, non sequitur quod insit, non enim valet, est aptum ad inhærendum; ergo inest. Itaque si isti modi essendi accipiantur actualiter, tam modus essendi per se, quam modus essendi in alio, non diuidunt ens, nec sunt propria diuidentibus ipsum, scilicet substantiæ & accidenti.

Si quæras, quid sit illa aptitudo ad inhærendum in albedine? Respondet Scotus, quod nec est aliquid absolutum distinctum realiter ab albedine, vt patet de se, nec aliquid receptiuum, quia nihil aliud dicit, nisi quod naturæ albedinis congruat aptitudo ad inhærendum, ideo autem conuenit isti naturæ, seu non repugnat, quia hæc natura est hæc natura.

Si rursus quæras, an accidens, vt albedo, vel quantitas separata a subiecto, habeat oppositum modum essendi illi, quem habet, quando est in alio? Respondet Scotus, quod idem esse habet accidens separatum, quod prius habebat, quia erat in alio; Cæterum tum differt in modo, non quidem modo positiuo sibi collato, sed negatiuo, quo priuatur inhærentia actuali, quam in alio habebat.

Si iterum quæras, an huiusmodi accidens separatum ex aptitudine, quam habet ad inhærendum, possit inesse alicui substantiæ, natæ illud recipere, & ab eo informari? Respondet Scotus, quod accidens non potest se effectiue vnire subiecto; vnde si Deus reduceret substantiam panis, & nihil aliud faceret, remaneret accidens sine subiecto, sicut modo, nec vniretur substantiæ panis, tanquam formæ per virtutem illius accidentis effectiuè, sicut nec anima ex sua virtute potest se vnire corpori, a quo est separata.

Dices, miraculum est, quod non insit; ergo cessante impedimento inhærentiæ, scilicet non existentia subiecti, cessabit miraculum, & totaliter inerit. Respondeo, quod aliquid positum in esse miraculose, permanet in illo esse, quousq; ab illo agente transmutetur.

Ad secundum dico, impossibile esse, quod diffinitum sit sine diffinitione essentiali, cæterum subiectum non cadit sic in diffinitionem accidentis, sed tanquam additum.

Cum vero obijcitur de relatiuo, quod cadit tanquam additum in diffinitionem sui correlatiui, & tamen non potest esse sine eo. Respondeo,

hoc ideo esse, quia est correlatiuum; nec est alia ratio, ob quam requirat terminum, non enim illum requirit, quia est accidens, immo si esset relatio, & non accidens, adhuc requireret terminum, sicut relatio in diuinis: at diffinitum, de quo loquimur, est absolutum, ideo non requirit eo modo, quo respectus terminum, sed requirit illum tanquam causam aliquam extrinsecam, nulla enim causa extrinseca præter primam requiritur necessario ad esse absoluti.

Ad tertium dico, quod prius & posterius possunt concipi, vel actualiter, vel aptitudinaliter, & hoc vniformiter, scilicet vtrumque actualiter, & vtrumque aptitudinaliter, vel vnum secundum actum, aliud secundum aptitudinem. Si vtrumque accipias aptitudinaliter, concedo, quod posterius naturaliter secundum aptitudinem non potest esse sine priori secundum aptitudinem, quia semper posterius secundum aptitudinem supponit prius secundum aptitudinem. Si vero accipias posterius secundum aptitudinem, & prius actualiter, nego, quod illud prius non possit esse sine posteriori actu. Ad propositum dico, quod accidens non est actualiter posterius ad substantiam, sed tantum natum esse posterius ad eam, tanquam ad aptitudinaliter prius. Collige ergo, quod posterius aptitudinaliter non potest esse sine priori aptitudinaliter, sed posterius aptitudinaliter potest esse sine priori actualiter; nec posterius naturaliter actu potest esse sine priori naturaliter actu, quia hoc prius naturaliter actu quouis priori, est solus Deus, qui secundum suum esse actuale est simpliciter prius, sine quo nullum posterius potest habere actu esse.

Ad quartum dico, quod album & albedo idem significant, licet sub diuerso modo significandi, qui sufficit vt ab existentia abstracti non inferatur concretum; vnde non sequitur, est albedo; ergo est album, licet è contra, est album; ergo albedo, quia album dicit albedinem, vt inhærentem; albedo vero significat idem ab illa inhærentia absolutum: sic de quantitate dicendum est & quanto.

Finis Controuersiæ Decimæ.

CON-

CONTROVERSIA VNDECIMA.

An accidentia in Euchar. possint habere quamcumque actionem, quam potuerunt habere in subiecto.

PArs negatiua probatur, quia agere per se est suppositi, sed accidentia separata non possunt habere rationem suppositi; ergo nec agere. Et confirmatur, quia Boet. lib. de hebdom. vbi sic ait: In omnib. citra Deum differunt quo est, & quod est; ergo forma, quæ respectu actionis nata est esse quo, nō potest esse quod seu agens; ergo præcise suppositum, quod natum est habere illam formā, qua potest agere. Exemplo etiam, nā quia anima est, qua homo est homo, ideo anima non potest esse homo: ita à simili, forma, quæ nata est esse quo aliquid agit, non potest esse agens.

Secundo, si accidentia separata possent habere omnem actionem sine subiecto, quam prius poterant habere in subiecto; ergo species intelligibiles separatę à subiecto, & charitas à voluntate separata, poterunt in easdem actiones, in quas poterant, cum subiecto inhærebant. Consequens est falsum, quia tunc species intelligibiles separatæ possent intelligere, & charitas separata diligere.

Tertio. Prius essentialiter est esse quam agere: sed esse accidentis est inhærere; ergo destructa inhærentia accidentis destruitur omne agere ipsius. Confirmatur, quia inhærentia, seu inesse, conuenit accidenti tanquam propria passio eius, agere vero competit ei contingenter & per accidens; ergo illo destructo destruitur istud.

In hac controuersia sic procedam. Primo inquiram, an accidens possit esse principium producēdi substantiā. Secundo de quęsito principali. Tertio an omnis transmutatio, quæ potest causari ab agente creato in Eucharistia manente, necessario requirat eandem quantitatem manere. Quarto, an possit fieri circa Eucharistiam corruptiue transmutatio illorum accidentium. Quinto, vtrum in aliqua transmutatione facta circa Eucharistiam necessarium sit substantiam aliquam actione diuina redire. Vltimo ad rationes.

ARTICVLVS I.

An accidens possit esse principium producendi substantiam.

PArs affirmatiua probatur, quia ex Aristotele 2. de Anima, calor naturalis est, quo anima agit, & conuertit nutrimentum in substantiam aliti; ergo accidens potest esse principium producendi substantiam.

Secundo.

Secundo. Accidens potest esse principium corrumpendi substantiam; igitur, & agendi: Consequentia tenet, quia non minor virtus requiritur ad unum, quam ad aliud. Antecedens probatur, quia accidēs, v.g. calor ignis potest corrumpere vltimum gradum frigiditatis aquæ, quo corrupto necessum est corrumpi aquam; ergo &cæt.

In hac quæstione est duplex opposita sententia. Prima est D. Thomæ 3. par. quæst. 77. art. 3. ad 3. quem sequitur Caietanus ibidem, & in 3. dist. 12. art. 1. quæst. 1. asserentis, in actionibus naturalibus substantiales formas non esse immediatum principium agendi, seu proximum, sed agere mediantibus qualitatibus actiuis & passiuis, tanquam proprijs instrumentis, sicut dicitur secundo de Anima, quod calor naturalis est, quo anima agit, & ideo qualitates non agunt ad productionem formæ substantialis virtute propria, sed virtute formarum substātialium. Vnde actio earum non tantum terminatur ad formam accidentalem, sed substantialem: huiusmodi autem virtutem instrumentalem recipiunt eo ipso, quo ab ipsis principijs essentialibus substantiæ dimanāt vel causantur; quare sicut remota substantia idem esse remanet accidentibus virtute diuina, ita etiam remaneret eis eadem virtus, quæ prius. Putat ergo S. Thomas, quod eductio formæ substātialis immediate fit à forma accidentali agentis naturalis, vt est virtus substantię, ita tamen vt quęuis substantia sit præsens immediate nil influat per substantialem formam ad productionem substantiæ; & ita cum forma illa accidentalis sit in Eucharistia, illa vt virtus substantiæ potest agere ad productionem formæ substantialis.

Secunda sententia est Scoti in 4. d. 12. quæst. 3. asserentis oppositum, accidens nullo modo posse esse principiū effectiuum substantię virtute propria neque virtute substantiæ.

Expositio opinionis S. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis S. Thomæ nota primo, quod agens est duplex: aliud principale, quod per propriam formam ac virtutem agit, & operatur, vt ignis in productione ignis, & homo in productione hominis: aliud quod agit in virtute principalis agētis, sicut calor ignis ad productionem ignis, & semen hominis ad productionem hominis; ille vero agit virtute agentis, illud vero virtute hominis.

Secundo nota, quod licet accidens secundum propriam speciem, & naturam, non possit terminum substantialem attingere, quia esset agere vltra speciem suam, tamen virtute substantiæ id potest non tantum ei, cui coniungitur, & inhæret, sed etiam vt ab eo separatum est: nam si calor est a substantia separatus, & applicaretur ei stuppa, illam combureret, & in ignem conuerteretur virtute substantiæ non minus, quam si ei coniungeretur, quia ab esse quoad esse quod transperderet, vt supra dicit Caietanus.

Tertio nota, quod substantiæ non agunt immediate per se ipsas, sed mediantibus qualitatibus: quod exemplis naturalibus comprobatur, ignis enim non agit ad productionē ignis, nisi per calorem, tanquam suæ virtutis instrumentum, & aqua per frigiditatem;

tatem; anima etiam nostra non intelligit & vult per se ipsam immediate, nisi mediantibus accidentib. scilicet, potentijs, vt intellectu & voluntate; quare in instanti generationis substãtiæ non agit ignis ad productionem eius immediate per propriam formã eius substantialem, sed per calorem ignis productionem proprie effectiue attingit. His positis, sit

Conclusio Prima. Tanquam agens principale sola substãtia producit substantiam, vt ignis ignem, homo hominem. Conclusio est clara, quia nihil in ferius ea potest vt sic producere, quia posterius non potest ab imperfectiori produci.

Secunda Conclusio. Accid ens per propriam virtutem non potest attingere substantiæ productionem, quando nil agit vltra suã speciem, bene tamen vt instrumentum substantiæ, vt calor, vt instrumentum ignis, ignem attingit: Et probatur hæc secũda pars, quia ex tertio notab. substantiæ non agunt immediate per suas formas, sed mediantibus suis qualitatibus; ergo ijs medijs producunt substantiam.

Expositio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis Scoti nota, quod agere principaliter, vt ait ipse 4.d.1.q.1. in solut. & respons. ad quæst. potest accipi dupliciter: Primo, excludendo omnem causam superiorem agentem, vt sic agere principaliter sit agere independenter à causa superiore agente, in qua significatione solus Deus agit principaliter. Secundo agere principaliter est idem ac agere per propriam formam intrinsecã agenti, licet per eam in agendo sit ordinata causæ superiori agenti; sicut vero causa principalis ijs duobus modis accipitur, ita causa instrumentalis potest accipi alijs duobus modis, distinguendo eam contra causam principalem: primo, vt illa dicatur causa instrumentalis, quæ in agendo dependet ab alia, eique subordinatur hac ratione: omnis causa secunda potest dici instrumentum, quia agit dependenter à prima, eique in agendo subordinatur. Secundo modo dicitur causa instrumentalis illa, quæ non agit per formam propriam sibi intrinsecam in suo ordine, etiam dependendo in actione sua ab alio superiore agente, sed tantum agit per actualem rationem alicuius alterius agentis mouentis, sicut sunt instrumenta artis, securis, & serra, & huiusmodi; tunc instrumentum non est proprie actiuũ, cum in suo ordine causandi non habeat formam actiuam, per quam agat.

Secundo nota, quod si instrumentum debet poni proprie actiuum ad aliquem terminum necessarium, est ipsum habere formam intrinsecam actiuam, vel inesse quieto ante omnem motionem agentis, vel in fieri, quando totaliter mouetur ab agente superiori, nam si neutro modo habeat formam actiuam, nullo modo aget, cum enim actus primus sit principiũ actus secundi, quod nullum actum primum habet in se actiuum in suo ordine, in nullum actum secundum potest in illo ordine, alioquin quodlibet posset poni instrumentum respectu cuiuslibet, & posset dici qđ Deus per muscam, sicut per instrumẽtum crearet Angelum, nam si alicui naturæ repugnat, quod sit principium actiuum aliquarum actionum, non est possibile, quod per potentiam quamcum-

cumque sit principium illarum, si enim absolute posset creare frigus, non tamen per calorem, ita quod calor sit in aliquo ordine causa actiua respectu frigoris. Ex quibus infertur, quod si ponatur instrumentum proprie agere ad effectum, vel habet in se formam actiuam in esse quieto ante motionem, sicut causa secunda; vel saltē in motione actuali recipit formam actiuam, qua agit in suo ordine agendi, & hoc vel ad terminum principalem, vel ad aliquam dispositionem præuiam, vt si vniuersaliter sit verū, quod omne instrumentum, quod est proprie actiuum, vel agit ad aliquam dispositionem præuiam termino principali, vel per aliquam formam intrinsecam agit in terminum principalem, licet in virtute principalis agentis; & hoc siue illa forma intrinseca præcedat motionem, siue insit sibi, dum actualiter mouetur.

Tertio nota, quod præter hos modos accipiendi instrumentum, scilicet, pro causa secunda, vel causa accipiente formam in ipsa actuali motione, vel pro instrumento tantum accipiēte motionem, est alius modus instrumenti, quod scilicet, agens ad dispositionem præuiam agit termino principalis agentis, quamuis illam producat propria virtute.

Quarto nota, quod quomodocumque sumatur instrumentum, vt aliqua instrumentalis cā respectu alicuius dicatur, necesse est, vt quando effectus producitur, agat simul cum instrumēto ad productionem effectus, alias enim nullo modo poterit dici instrumentalem causam agere virtute principalis agentis, si illud, quod principale agens dicitur, in illa actione nil agit. Vnde sequitur, quod si aliquid præcise sua virtute producit effectum sine alio, non erit respectu illius alio modo instrumentum, sed causa principalis. Et confirmatur, quia sal tem secundum Thomistas, contra quos hæc doctrina stabilitur, instrumentum est mouens motum à causa principalis; ergo si non mouetur ab eo, non dicitur eius instrumentum.

Quinto nota, quod licet alteratio generationem præcedat, & cōiter terminus eius dicatur generatio, id tamē intelligendum est non de termino intrinseco, quia hic est qualitas, sed de termino extrinseco, qui est alterius generis à termino intrinseco alterationis, quia huius terminus est qualitas, illius vero est substantia, quæ secundū suum genus est prior naturaliter genere qualitatis; neque ex eo, quod generatio sit terminus alterationis extrinsecus, sequitur, quod accidens, quod est principium eius, sit causa substantiæ genitæ eam actiue attingendo, nam quod habet causalitatem propriam & adæquatam respectu posterioris essentialiter, non sequitur, quod habeat causalitatē, quæ attingat prius essentialiter: sed principium alterationis, s. accidēs, habet causalitatem propriam & adæquatam respectu accidētis, quod naturaliter est posterius substantia; igitur ex hoc non sequetur, quod habeat causalitatem respectu termini generationis, qui est substantia, imo (ait Scotus) sequitur oppositum, scilicet, quod non habeat causalitatem respectu prioris essentialiter, scilicet substantiæ; non ergo licet sic inferre: alterationis terminus extrinsecus est ex generatione substantiæ; ergo principium alterationis est causa genitæ substantiæ: immo sequitur oppositum, scilicet, quod ex eo, quod

sub-

substantia est prior essentialiter accidente, habeat causalitatem effectiuam respectu accidentis.

Dices, alteratio seu principiũ eius, attingit aliquid ordinatum ad generationem substãtię; ergo attingit substantiam. Concesso antecedente, negatur consequentia, ex hoc enim nõ sequitur, nisi ꝙ dispositiue attingat substantiam, quia dispositionem præuiam præbuit.

Sexto nota, substantiam posse esse principium, & hoc immediate; nam si ex ignobiliori, vt accidenti, conceditur ratio efficientis respectu accidentis, cur enti nobiliori, vt substantiæ, neganda erit talis causalitas respectu cuiuslibet entis? Et probatur, quia si accidens producitur, per aliqd principium producitur, quod immediate se habet ad illud, secundum negantes produci a substantia immediate; cum vero in generabilibus & generatis, intra eandem speciem sit ordo accidentalis, necessarium est extra totam illam speciem dari causam essentialiter perfectiorem, à qua tota illa species esse posit, & producatur; ergo respectu accidentium singularium, in specie caloris est constituenda aliqua causa extrinseca essentialiter ordinata ad totam istam speciem, & tota illa species perfectior, à qua produci possit. Da mihi illam causam, vel ergo est substantia, vel accidens: si accidens, arguam eodem modo de indiuiduis eius, quæ cum ordinem accidentalem inter se habeant, oportet eis asignetur aliqua causa tota illa specie perfectior, & essentialiter ordinata ad eam, quia non est procedere in infinitum in ordine essentiali; ergo stabitur ad aliquam speciem accidentis, quæ erit cãta, & non ab alio accidente, sed immediate à substantia, & per consequens substãtia habebit rõnem principij actiui immediati respectu accidẽtis. Cõfirmatur ex Arist. 7. Metaph. c. 9. in fine, ibi inquit, ꝙ propriũ substãtiæ ex his accipere est, quod necessarium est præexistere aliquam aliam substantiam actu existentem quæ faciat vt sit animal, si sit animal quantum vero & quale, nisi tantum potestate; vult ergo quòd ad hoc vt substantia fiat, necessarium est, vt aliqua substantia præexistat quod producat: sed ad hoc, quod quantum vel quale producatur, non potest aliquid quantum vel quale præexistere, nisi potentia tantum; ergo aliquid, quod non est actu quantum vel quale, potest esse immediatum principium productiuum quanti aut qualis, quod tamẽ necessarium est substantiæ; ergo substantia est principium actiuum alicuius actionis immediatum. Subiectum habet aliquam causalitatem respectu passionis: sed illa non est causalitas materiæ, quia illa non est in potentia contradictionis ad suam passionem; ergo illa est causalitas causæ efficientis, quia non est formalis, nec finis; ergo subiectum est principium immediatum actiuum suæ propriæ passionis; in sententia contraria asserẽte propriam passionem realiter distingui à suo subiecto, hoc cõfirmatur ex dictis eiusdem snĩæ contrariæ, nam eius auctores dicunt, potentias fluere ab essentia animæ, & quod accidens habeat virtutem instrumentalẽ, quia causatur à principijs essentialib. substantiæ, ꝗ intelligi nequeunt de subiecto tantum receptiuo, sed de actiuo. Preterea si potentiæ animę cãntur immediate ab anima, non in genere tantum causæ receptiuæ, sed actiuæ;

ergo

ergo substantia est immediata causa actiua. Tandem nullus negat, in Deo esse aliquam formam, quæ sit principium proximum agendi, non quod sine causis medijs, sed quod in suo ordine causandi per nihil medium vltra formam suam agat: ita in proposito quamuis concedamus, accidens habere quandam actionem ad substantiã posteriorem ad actionem substantiæ, substantia tamen per suam propriam formam erit principium actionis propriæ, sibi debitæ in suo ordine agendi, & ad productionem accidentis & substantiæ. Colligimus ergo, substantiam posse esse, imo esse de facto principiũ proximum producendi accidens, & producendi substantiam.

Septimo nota, quod hęc propositio, simpliciter imperfectius, secundum speciem vel genus non potest esse totale principium actiuum respectu perfectioris, debet esse nota & manifesta omni Philosopho, ea enim negata, nõ possemus probare ordinem entium, immo nec quod Deus sit ens perfectissimum, & proteruiando posset quis dicere, totum vniuersum factum esse à musca, nam si contra eum arguas, quod musca est imperfectissima, nil contra eum habes, nam dicere posset ipse, imperfectius potest producere perfectius; nec ista proteruia posset probari, quod prima causa sit perfectissime excellens omnia alia, ad hoc addito, quod sit causa ęquiuoca, imo cum hoc posset stare sm̃ proteruiã istam, quod esset imperfectissima, vel ĩperfectior causatis. Probatur primo vniuersaliter, quod agẽs totale non potest esse imperfectius producto, probatur, q̃a omne tale agens vel est vniuocum, vel æquiuocũ respectu effectus; si vniuocum est; ergo æque perfectum producto; si vero æquiuocum perfectius, eo enim ipso quod vniuocum est, non potest esse ęque perfectum, sed necessario debet esse perfectius, vel imperfectius: non imperfectius, quia imperfectius non põt esse ab imperfectiori, tũ propter dicta, tum quod aliqua perfectio esset in effectu, quę non esset in causa; ergo necessario causa æquiuoca totalis est perfectior suo effectu. Est aũt sermo de causa æquiuoca, à qua potest effectus proxime & immediate produci, nam licet Sol & homo creent & generent hominem, hic vt causa vniuoca, hic vt æquiuoca, nõ tamen Sol est causa proxima, nec talis quod possit hominem se sola producere. Probatur secundo, quod esse perfectius non possit esse à causa minus perfecta totali, quia si forma dantis esse effectui se perfectiori, daret alicui esse formaliter, non posset dare ei esse perfectius se ipsa; ergo similiter si dat esse ei effectiue, nõ põt ei dare esse perfectius se ipsa. Cõfirmatur, quia si causatum est simpliciter perfectius sua causa, diuidamus illum secundum illatum in duo, scilicet, in illud, in quo æquatur causæ in perfectione, & in illud, in quo excedit eam: primum est effectus adæquatus causæ suæ, quia æquæ perfectum sicut causa; ergo secundum, s. illud, in quo excedit causã, vel erit à se ipso, vel à nullo, quia causa illa esse nequit, quia vltra effectum adæquatum causæ non potest esse simul aliquid excellentius se ipsa. Dico ergo, quod propter nullas instantias particulares est neganda ista propositio naturalis, quę nota est ex terminis, quod totale causans non potest esse ĩperfectius causato, loquendo de causa effectiua; & quod totale causans

æqui-

æquiuocum, est perfectius causato, quia non est æque perfectum, cum species se habeant sicut numeri. Et cũ sit instantia de inductione animæ in viuentibus à cælo. Dico, q̃ nõ apparet, quod aliqua causa creata posset innue nari nobilior anima, quæ terminat generationem, prius esset cõcedendum, quod ipsa esset immediate à Deo, quã quod ista propositio iam probata negaretur.

Octauo nota, quod qualitas est principium actiuum, & causa termini alterationis, qui per eam producitur, vt calor ignis calefacientis est principium actiuum caloris producti per calefactoinem ligni, & potest in passum habens contrarium, vt in aquam, introducere quemcumque gradum caloris, si sit separatus, quem poterat con iunctum, quantum est ex parte sui, sed propter subiectum, in quo est con trarium, quod ad sui conseruationem determinat sibi magis aliquem gradum quam alium, possibile est, quod non possit inducere gradum caloris corrumpentis illum gradum, quẽ substantia habens qualitatem cõtrariam si determinat ad sui cõseruationem, quia substantia potẽtior est ad conser uandum se, & illum gradum qualitatis, quam accidens contrarium ad corrumpendum illum, v.g. ignis per calorem suum potest corrumpere quemcumque gradum frigiditatis in aqua, etiam illum, quem ad sui consistentiã naturalem forma aquæ sibi determinat, & hoc quãtum est per se caloris licet pp subiectum, in quo est, non possit, quia sibi determinat illum gradum.

Sed contra, quia qualitas, quæ potest in omnem gradum alterationis præuiæ ad generationem, potest in gradu incompossibili formę substãtiã lis rei corrumpẽdæ, & ita in corruptione eius. Quod probatur, quia si non potest inducere aliquem gradum incõpossibilem formæ substãtiali corrumpendæ; ergo cum quocumque gradu indiuiduali æqualiter alterãte potest stare forma substantialis corrumpenda, & ita per nullam alterationem poterit corrumpi aliquid, quod est contra sensum. Respondeo, quod nunquam potest alterans inducere gradũ incompossibilem alterabili. Probatur ex ratione terminorum, quia mouens non potest inducere gradum incompossibilem suo mobili. Ratio est, quia mobile manet in toto motu; ergo sub omni gradu per motum inducto: sed nihil manet sub aliquo incompossibili sibi; ergo alterans vt sic, non potest inducere gradum qualitatis incompossibilem formæ substantiali alterabilis. Et quando infers; ergo numquã alterans corrumpet per alterationem alteratum; Concedo illud, & probatur per aliam rationem à priori distinctam, quia prius naturaliter non corrumpitur per aliquid posterius naturaliter: at quid, quod est inductum ab alterante vt alterans est, posterius est naturaliter forma substantiali rei alterabilis; ergo per nil tale inductum ab alterante corrumpitur forma alterabilis. Dico ergo, quod nulla substantia corrumpi potest nisi à substantia, sicut nec oppositum substantiæ corrumpẽdæ induci potest nisi à substantia.

Inquires, quomodo à quali contrario corrumpitur substantia; Dico, q̃d non nisi dispositiue, quia ad illã alterationem sequitur generatio, nisi aliquid impediat.

Sed contra, quia tunc sequeretur, quod accidẽtia ignis, si essent magna, vt

vt pote tantæ quantitatis, sicut sphæra ignis, & tamen separata à subiecto non posset corrumpere guttam aquæ ibi existentē. Respondet Scotus, quod si tota substantia ignis in sphæra sua corrumperetur, & manerent accidentia eius, gutta aquæ ibi posita numquā destrueretur ab illis, quia ad id esset necessariū substātiā generari, quia corruptio vnius est generatio alterius: nec corruptio istius aquæ posset esse nisi in substantiā, quia non est in ni hil, nec in materiā nudā, nec in accidentia, maxime virtute agentis naturalis, quia non potest natura aliquid annihilare, nec in materiam primam resoluere, nec accidentia facere sine subiecto. Sed ne nimis absurdum dicatur hic (inquit Scotus) & contra sensum, dico, quod si accidentia aliqua actiua essent sine subiecto, substātia quanta, & qualis ei approximata corrum peretur, sed non ab eis, sed ab agente vniuersali, causato scilicet à cælo, ad quod fuga naturalium, præsertim cū formahic inducēda sit īperfecta, quæ totaliter, est in virtute actiua cæli, & per consequens nullo particulari agente impediēte, imo magis disponēte, pōt forma illa induci à cęlo sicut inducit quasdā formas imperfectas in materiā corruptibiliū: q̄d si esset aliquā forma, ad q̄ producendā, & inducēdā cęlū non sufficeret, oporteret fugere ad primā causam simpliciter, quæ induceret illam formam, ad quam agens naturale disponit; neque hoc est fugere ad miraculum, quia regulariter impotentiam totius naturæ creatæ Deus supplet, vt patet in aīatione corporis organici humani: Deus enim immediate animam producit, quia tota natura ad eius productionē non sufficit, ita hic tota natura creata non sufficeret ad generationem substantiæ, nec ad corruptionem, & ideo natura disponente ad ea vltima dispositione, Deus regulariter supplet impotentiam naturæ. His positis, sit

Conclusio prima. Accidens non potest esse principium effectiuum generandi substantiam. Probatur, quia omne agens totale immediatum, vel est vniuocum respectu producti, vel æquiuocum: si vniuocum, est æquè perfectum producto; si æquiuocum est perfectius: sed accidens nō est perfectius substantia, neque æque perfectum, vt de se patet; ergo nullo modo potest esse principium actiuum producendi substantiam principaliter. Præterea causa totalis non potest esse imperfectior simpliciter causato: sed accidens est simpliciter imperfectius substantia; ergo nullo modo potest esse causa eius totalis principalis. Probationes istæ satis patent ex notab. 7. & similiter Concl.

Secunda Conclusio. Accidens separatum nullo modo potest esse principium instrumentale proprie actiuum ad producendam substantiam, etiā virtute substantiæ quam affecerat. Probatur, quia quod non est, nullam rationem causæ habet respectu geniti, quando generatur, quia causa in actu & effectus in actu simul sunt, & non sunt, ex 2. Phys. & quinto Metaphys. c. de causa, quia non ens, q̄n non est, nihil causat in quocumque ordine causandi, substantia autem, quam hoc accidens affecit, & cuius erat accidens, iam non est; ergo illa nullam rationē causæ hēt propinquæ, vel remotæ, respectu effectus causati ab accidente, & per consequens non causat aliquid in virtute eius, tanquam in virtute causæ superioris. Secundo, instru-

men-

mentum secundum appositum tenẽtes, est agens motum, sed accidens in oppositum non est motũ à substãtia, cum ipsa non sit; ergo non est instrumentum eius. Tertio, quocumq; modo sumatur instrumentum ex supra dicto, exceptis in causa dispositiua tãtum dicatur instrumentũ, non potest effectum producere nisi simul causa, cuius est instrumentũ, cum eo agat & causet: sed in actione accidentis à substantia separati, substantia, quam afficerat, non agit, nec causat aliquid in ipsum accidẽs, vel effectum influit, quia non est; ergo nullo modo in illa actione est instrumentum eius; ergo nulla ratione dici potest, qđ in virtute eius, & vt eius instrumentũ, substantiã producat. Quarto, nil agit extra speciem suam; ergo accidens non potest producere substantiam. Respondent aliqui, dicentes antecedens intelligendũ propria virtute: at virtute alterius, cuius est instrumentum, potest agere vltra suam speciem, sicut serra agit ad formam scamni.

Contra peto, quid intelligas per hoc, quod dicis in virtute substantiæ, siue illud sit absolutum, siue respectiuum, quæro, in quo illud sit, vel quid sit? Si est absolutum, quod est substantia, vel aliquod, quod est in substantia, cũ substantia panis non sit simpliciter, sequitur, quod per nihil absolute, quod est accidens, vel in accidente, illud non est nobilius ipso accidente, & per consequens non potest magis in virtute eius in aliquod perfectius quam in virtute propria; si vero intelligas habitudinem accidentis ad substantiam, ut ad causam priorem, cum ad nihil non sit aliqua habitudo, & panis non sit aliquod ens, quia omnino est destructus, sequitur, quod per ly in virtute, non ponitur aliquid positiuum, & per consequens per nihil, vel virtute nihili, seu non entis, producit accidens aliquod ens quod tamen implicat.

Sed obijcitur illud Aristotelis secundo de Anima, quod calor est, quo aĩa agit. Respondeo, quod non plus concludit, quam quod calor sit instrumẽtalis causa dispositiua, quia scilicet digerit & alterat materiam, vt in termino illius alterationis possit ex ipsa generari substantia; vnde sunt ibi duę actiones, & duo principia agendi, quia respectu alterationis præuiæ principium agendi est calor, respectu vero formæ carnis introducendæ principium est anima, vel forma carnis. Et primum agens dicitur instrumentum respectu secundi, non proprie subordinatæ virtutis in virtutẽ, sed effectus in effectum; vnde magis proprie dicitur agẽs dispositiuum quam instrumentale. Ex his infero, quod agens disponẽs subiectum per qualitates, licet dispositiones causet, & eius actio ad formam accidẽtalem terminetur, nam tamen ad formam substantialem, nam in illo instanti, in quo inducitur, iam accidentium actio cessat, & substantia agit per suam formam substantialem.

Tertia Conclusio. Accidens etiam animatum, non est principium substantiæ, eam effectiue attingens, nec etiam est principium corrumpendi eam per actionẽ attingentem eius corruptionem. Prima pars probata manet, si intelligatur de principio agente principaliter, nam sicut probauimus, accidens separatum non potest esse agens principale ad producendam substãtiã, ita probatum manet, quod neque

neque coniunctum ad easdem penitus rationes. Quod vero non sit causa instrumentalis, colligitur etiam ex dictis, quia vt instrumentum sit proprie actiuum, necessarium est, quod vel habeat propriam formam in esse quanto, propter quam agat, vel quod eam recipiat in actuali motione, qua ab agente principali mouetur: sed accidēs coniunctum non recipit formam aliquam à substantia, per quam agat, vt patet, nec per illam quam præhabet ante motionē potest agere ad productionem substantiæ immediate, quia est imperfectius substantia; ergo nullo modo est principium actiuum, attingens productionem substantiæ. Secūda conclusionis pars etiam ex dictis est clara, quia cum agens naturale nō possit corrumpere substantiam nisi generando aliam, si non potest substātiam generare, ergo nec corrumpere

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum iam patet, quod calor concurrit dispositiue ad corruptionem alimenti in nutritione substantiæ. Similiter ad secundum patet iam ex dictis.

ARTICVLVS II.

An accidentia in Eucharistia possint habere actionem, quam poterant habere in subiecto.

IN hac quæstione non discordant omnino D. Thomas, & Scotus, sed conueniunt quantum ad actiones accidentium intentionales, & reales proprias ipsis accidentibus, tamen discordant quoad actionem generādi substantiā, ex eo quod Scotus illam negat accidentibus, etiam subiecto coniunctis, ita q; nec coniunctis, nec separatis talem actionem concedit; S. Thomas vero sicut accidēntibus coniunctis eam tribuit, ita etiam separatis.

Pro intelligentia huius quæstionis notādum primo, quod simplex actio potest conuenire accidentibus tripliciter: Primo respectu substantiæ generandæ, quam non conuenire accidentibus artic. præcedēte ostendimus, Secundo in sensum, causando in eum sensationem, quæ dicitur actio intentionalis. Tertio realis ī passum realiter habens contrarium.

Secundo nota, quod ad actionem accidentis duo sunt necessaria. Primū est ipsa forma accidentaria actiua, quę actionis est principium, Secūdum est, vt sit illa forma sub modo conuenienti actioni, qui est modus extensiuus, ob id .n. accidentia, quæ habet Christus dum est sub sacramento, non potest in sensum agere, quia non sunt sub modo actioni conueniente, scilicet, sub modo extensiuo: at accidentia in Eucharistia manent in suis proprijs formis & naturis, & sub modo actioni conueniente, nam licet substantiæ nō insint, insunt tamen in quantitate, in qua extenduntur, nec aliquid requirunt, vt suarum actionem principia esse possint. His positis, sit

Prima Conclusio. Accidentia separata possunt habere eandem actionē in sensum, scilicet, intentionalem, & realem, in passum habens cōtrarium, quam poterant habere coniuncta. Probatur, quia cuiuscumque actionis aliqua forma est totale principium, illa, si esset per se sub modo conuenienti ad agēdum, posset esse principium eiusdem actionis: sed qualitas est prin-

cipium

cipium formale & totale vtriusque actionis prędictę; ergo si p se potest esse vtriusq; principium, maxime si est sub modo conueniente ad agendum: sed qualitas separata est principiũ tale, & sub mõ conueniẽte actioni, quia est in quantitate extensa, & sub modo extensiuo, qui est conueniens prædictæ actioni; ergo. &c. Maior ꝓbatur, quia totali principio posito, & sub ratione, sub qua natum est esse principium, potest principiari illud, cuius est principium. Minor probatur, quia illa forma est principium actionis, quæ est principiũ totale asimilandi sibi passum, non tãtum realiter, vt in actione reali, quæ est; in cõtrariũ, sed in actione reali, quę est in sensum: sed qualitas est huiusmodi in vtraq; actione; igitur &c. Hęc minor patet de actione reali, quia terminus formalis est similis formæ accidentali, vt calor productus calori producenti. Patet etiam eadem minor de secunda actione, quia terminus eius est etiam similis qualitati agenti in sensu, licet non in modo essendi, sed in forma, sicut domus ad intra est similis domui ad extra in forma, non tamen in modo essendi formæ.

Sed cum accidens, v.g. calor, sit in vna forma naturaliter agẽs, & non per electionem, quo modo potest in sensum agere destincta actione ab illa, qua agit in passum habens cõtrarium. Respondeo, ꝙ agens agit in passum secundum potentiam receptiuam eius, quia actus actiuorum sunt in subiecto bene disposito, & quia receptiuum caloris, v.g. secundum esse reale non est receptiuum eiusdem esse secundũ esse intentionale, nec ẽ contra, quia receptiuum soni est etiam ad sonũ. Hinc est, quod calor v.g. in vno subiecto agit actione reali, in alio intentionali, nec inde sequitur, esse agens secundum electionem, quia hoc agens potest diuersimode agere, non tantum diuersitate quadam disparationis, sed etiam contradictionis, potest enim non tantum agere hoc, & illud; sed hoc agere, & illud non agere: at agens naturale, quod est illimitatũ simpliciter, vel aliqualiter secundũ perfectionẽ actiuã, potest ad disparata agere, sed non ad cõtradictoria, quia quodlibet illorum agit in materia disposita, & hoc necessario. Exemplum est de Sole, qui licet habeat indeterminationem quãdam ad disparata causanda in diuersis passis, non tamen est indeterminatum contradictione ad agendum, imo necessario agit in quodlibet passũ, quidquid potest in illud agere.

Secundo obijcitur contra conclusionem, quia videtur esse contra præcedentia, nam si accidens separatum potest habere quamcumq; actionem, quã poterat habere coniunctum; ergo poterit alterare substantiam secũdum omnem gradum ad corruptionem eius, & consequenter eam corrumpere, & generare aliam. Respondeo, ꝙ nullus est gradus in alteratione, ad quem necessario sequatur corruptio formæ substantialis rei alterabilis, vt supra notauimus: nec virtute accidentis separati, potest induci gradus aliquis incõpossibilis formæ rei corrumpendæ.

Sed dices, qualitas contraria potest in passum corrumpere qualitatẽ contrariam sibi secũdum aliquos gradus; ergo secundum omnes, et ita corrũpet substantiam, quia omnes isti gradus sunt eiusdem speciei. Respondetur. ꝙ licet sint isti gradus eiusdẽ rõnis in se, nõ tamen in cõparatione ad qdcumq; agẽs, quia agens, qđ põt corrũpere substantiã, põt corrũpere vltimum gradũ

qualitatis consequentis eam, & solum illud agens, sed aliud agens bene potest corrumpere aliquos gradus qualitatis, non illos substantiæ, ad eius conseruationem necessarios, non tamen vltimum, quia substantia potentior est ad conseruandum illum, quam accidens ad corrumpendum.

Sed contra, ille gradus qualitatis est posterior generatione substantia; ergo erit prior in corruptione, quod enim est posterius generatione est prius corruptione; ergo prius naturaliter corrumpitur quam substantia, & non nisi ab alterante, vt alterans est; ergo ille gradus qualitatis alterās corrumpitur à contraria qualitate. Respondeo concedendo antecedens, generatur; enim ille gradus à substātias cuius est; & nego consequentiam. Ad probationem dico, quod non habet verum, nisi de his, quæ sunt ordinata in generatione & corruptione pertinente ad idem genus, cuiusmodi sunt formæ ordinatæ secundum ponentes plures formas, ibi enim vniuersalior sicut prius aduenit materiæ, ita posterius discedit; sed de subiecto & propria qualitate consequente illum gradum, falsum est, imo ista qualitas & posterius introducitur, & posterius corrumpitur, sed nec inducitur ab alterante, vt alterans est, nec corrumpitur ab eo, idest, nec qualitas est principium introducendi illū gradum qualitatis, nec corrumpendi eum, sed inducitur à substantia genita, & corrūpitur à substantia corrumpente substantiā, & generante aliam. Quæ diximus, non tātum sunt vera de qualitate separata à substantia, sed etiam de coniuncta, quia ibi substantia vt qualis, non corrumpit substantiā, nec inducit gradum incompossibilem sub stantiæ corrumpendæ, sed vt substantia per se corrumpit substantiam, & per accidens qualitatem eius, vt substantia generat substantiam, & vltimus gradus propinquus substantiæ generandæ est ab ipso genito. Vnde manifeste patet falsitas huius propositionis, omnis substantia ideo corrumpitur, quia inducitur aliquis gradus qualitatis incompossibilis, siue proprię qualitatis, imo numquam gradus incompossibilis est, nisi ab aliqua substantia iam genita, nec aliquis gradus inductus, vel inducibilis ab alterante, vt alterans potest corrumpere substantiam, quia nullum posterius secundum genus potest esse principium corrumpendi prius secundum genus.

Obijcies, si accidens, quia imperfectius substantia, non potest corrumpere nec generare substantiam; ergo aqua non poterit corrumpere ignem, quia est eo imperfectior. Respondeo, non esse vniuersaliter verum, quod imperfectius nō possit corrumpere perfectius, loquendo de specie ad speciem, sed est vera de imperfectiori secundum genus, quod non potest corrumpere ens perfectius secundum genus, quia non potest inducere, nisi imperfectius secūdum genus, quod non potest esse succedens corruptioni perfectioris secundum genus, verbi gratia, qualitas est imperfectior secundum genus suum substantię, & ideo non potest corrumpere substantiam, quia corruptioni substātiæ necessario debet succedere substantia, quam accidens inducere non potest, sed tantum accidens, quod non potest esse proprie succedens substantiæ.

AR-

ARTICVLVS III.

An omnis transmutatio, quæ potest causari ab agente creato in Eucharistia manente, necessario requirat eandem quantitatem manere?

PArs affirmatiua probatur, quia tã motus quam mutatio requirit, & præsupponit subiectum, vt satis patet ex diffinitione motus & mutationis; motus enim est actus mobilis in quantum mobile; mutatio vero est aliter se habere nunc quam prius: sed transmutatio, quæ potest causari ab agente creato, vel est motus, vel mutatio; ergo necessario supponit subiectum, & hoc manens sub vtroque termino; quia hoc est de ratione subiecti, quod nihil manet idem sub vtroque termino, nisi quantitas maneat eadem; ergo quælibet transmutatio ab agente creato causata requirit eandem quantitatem manere.

Secundo, agens creatũ non potest in Eucharistia causare augmẽtum nec diminutionẽ, quia hæc nõ conueniũt inanimatis, quibus & mutatio conuenit: sed species in Eucharistia non sunt animatæ; ergo non possunt augeri & minui: sed non est aliquis motus ad quantitatem aliam & aliam, nisi augmentum & diminutio; ergo &c.

Pro intelligentia huius quæstionis, nota 1. ex Scoto in solut. ad quæst. quod in Eucharistia potest intelligi quadruplex mutatio; Prima secundum vbi, qua hostia ab vno loco ad alium defertur. Secunda secundum qualitatem, quã non concomitatur aliqua variatio secundum quãtitatem, vt ab albedine ad nigredinem. Tertia secundum qualitatem, quam cõcomitatur quantitas. Quarta secundum quantitatem primo, ita vt quantitas sit primus terminus illius mutationis.

Secundo nota, præcipuã difficultatem in hac quæstione in eo consistere, quod cum facile inueniamus multarum mutationum, quæ circa Eucharistiam fiunt, subiectum cui insunt, s. quantitatem ipsam à subiecto separatã, ipsa n. per loci mutationem ab vno loco defertur in aliũ, & sub vtroq; termino manet, quod est de ratione subiecti, tamẽ non videmus hic subiectũ mutationis ad quãtitatẽ nouam, quia non est ibi substãtia, nec quantitas põt esse nouæ quãtitatis subiectũ ad quantitatẽ, sicut nec ipsius quantitatis, quia quantitas non subijcitur in quantitate, sicut nec qualitas vnius speciei in aliã, vt albedo in albedinẽ, quõ ergo poterit ibi esse Euchar. manente mutatio ad quantitatem? Aliqui, vt habet Gotfred. de Fontib. dicunt, ab agente creato posse induci mutationẽ sine subiecto, quia de essentia motus aut mutationis non est, quod in subiecto fiat, vel sit alicuius aliter se habentis, quod & concedit Scotus in solu. ad primũ; ait. n. sic ad primum dico, quod non est de essentia motus, quod sit taliter vel taliter entis, nec mutatio nis, quod sit alicuius aliter se habentis, sicut de essentia Albedinis, quod sit alicuius habentis albedinẽ; sed sicut forma aliqua in esse quieto essentialiter est in se talis, licet nullius sit vt informabilis, ita motus essentialiter est actualitas quædam potentialis, vt ita dicam, & mutatio est quædam aliter se habitio, licet nullius determinati ab hoc, vel ab illa; cum hoc tamen tenet Scotus, agens creatum vt agat, necessario præexigere subiectum, vnde licet de potentia absoluta Dei motus fieri possit, ac mutatio ab ipso Deo sine subiecto, non tamen mediante

te agente creato; quia tunc posset facere agens creatum accidens sine subiecto & formam sine materia, possetque etiam esse creationis instrumentum, quæ omnino repugnant: Vnde agens creatum propter duo requirit passum: Primum propter se, quia passum est simul cum eo in agendo, habet enim virtutem limitatam, & ideo requirit concausam aliquam, s. materialem concurrentem in fieri ipsius effectus. Secundum propter effectum, qui est compositus ex materia, tanquã ex parte præexistente, & forma, tanquam parte conueniente; vnde agens creatum non potest agere sine materia, vel in se, vel in æquiualente.

Dices forsan, Deum supplere posse vicem subiecti in comparatione agentis creati, quia sicut potest supplere vicem subiecti quantum ad esse quietũ, vt in accidentibus separatis, ita potest supplere vicem respectu agentis creati, quantum ad fieri effectus. Respondeo, quod causalitas subiecti cum agente creato est receptio formæ: at Deus nulla ratione potest rationem receptiui habere. Præterea si agens creatum requirit passum vt concausam, & hoc in ratione recipientis formam; ergo non potest agere sine tali passo absq; miraculo, & cõsequenter erit miraculum, quod agat posito aliquo, quod suppleat vicẽ subiecti: sed in actione miraculosa agens creatum non agit totum ex se; ergo oportebit tandem redire in hoc, quod illa actio non sit ab agente creato; Stat ergo, quod agens creatum non potest agere sine subiecto, in quod agat. Vnde sequitur, quod si in Eucharistia per rarefactionem noua quantitas inducitur, non erit ab agente creato, quia nõ habet subiectum, in quod agat, sed immediate à Deo, quod postea probabimus. Præterea confirmantur superius dicta, quia agens creatum non potest causare accidens sine subiecto in esse quieto; ergo à simili, vel à maiori, non poterit causare accidens in fluxu sine subiecto.

Sed dicet Gotfredus, quod Deus dat accidenti separato, quod omnia possunt sibi conuenire, quæ possunt sibi conuenire in subiecto; & per hoc potest esse subiectum motus. Contra; quia in subiecto, non posset sibi conuenire, nisi secundũ q esset terminus motus; ergo nullo modo sibi conuenit extra subiectum, quod sit subiectum motus aut mutationis.

Tertio meminisse oportet ex supra dictis, quod accidenti per separationem à subiecto non tribuit Deus aliquem modum positiuum essendi, sed negatiuum; scilicet, non esse in subiecto, sicut autem dum erat in subiecto, non poterat esse subiectũ mutationis, sed tantum terminus; ita nec separatum potest esse respectu alterationis subiectũ, sed tantum terminus, quia nihil positiuum remanet in accidente separato, quod non fuit in eo vt coniuncto: sed in coniuncto nõ fuit aliqua vis, qua de ipso posset produci aliquis terminus, sed tantum ipsum poterat esse alterius terminus, & poterat produci de potentia subiecti; ergo in ipso separato non est aliqua vis, per quam possit habere respectum alterationis ratione subiecti, sed tantum termini. Ex his collige, quod quantitas separata nullo modo habet rationem subiecti, de cuius poten tia possit forma substantialis educi, sicut nec poterat educi de ea, quia erat coniuncta. His positis, est

Con-

Conclusio prima. Hostia consecrata potest mutari ab agente creato mutatione secũdum locum, eadem prorsus quantitate manente. Conclusio hæc nullam habet difficultatem, ad sensum .n. patet, nec aliqua probatione eget.

Secunda Conclusio. Secũdum qualitatem potest esse in Eucharistia motus eadem quantitate manẽte, & hoc ab agente creato. Probatur de mutatione secundum aliam & aliam figuram, nam si vinum consecratum in alio & alio vase alterius figuræ ponatur, quod quoties figuratur aqua in alio & alio vase aliter & aliter, toties & illud habere potest nouam quantitatem, partibus eius eisdem omnino manentibus.

Tertia Conclusio. Quando rarefiunt species non est tota quãtitas noua. Conclusio hæc est contra Gotfredum, & probatur, quia non manente subiecto eodem, non manet aliquod accidens eiusdem: sed si quantitas vini est tota noua, nihil præexistentis manet, quæ tamen erat subiectum accidentium; ergo nullum accidens manet idem, & per cõsequẽs non manet idem sapor numero, nec idem color, & huiusmodi, quod est contra sensũ.

Dices, esse argumentũ rusticum, fugere ad sensum, quia ratio iudicat de eodem & diuerso. Respondeo, quod secundum Philosophũ, fatuũ est quęrere ibi rationẽ, vbi habemus aliquid certius ratione. Sed hoc omisso, rõne sic arguo: non est possibile, quod quantumcumq; agentia diuersa regulariter inducant eãdem formam post corruptionem eiusdẽ corrupti, sed à quocũq; rarefiant huiusmodi species, siue ab igne, siue à Sole, regulariter inducitur talis sapor & talis color; ergo signum est, quod sunt eadem accidẽtia numero, & consequenter, quod nõ est omnino noua quãtitas, sed potius, quod manet omnino eadem, qua erat ante rarefactionem.

Dices, illa esse noua accidentia. Cõtra, quia si solo igne potest rarefieri illa species vini, à quo tamen non possunt induci illę qualitates, quæ ibi apparent, non .n. eas continet in se virtualiter, quia non continet virtualiter qualitates mixti, sed si vinum cõsecratum hic fuit dulce, & ibi amarũ, post rarefactionem remanet in illis speciebus ibi amaritudo, & hic dulcedo; ergo solum ignis rarefaciens nõ eas causat. Secundo, tãdiu manet corpus Christi sub accidentib. quamdiu manẽt accidẽtia, quę nata essent afficere panẽ si maneret; sed si tota quantitas in rarefactione est noua; ergo non manet ibi corpus Christi. Probatur consequentia, quia sub quantitate alterius hostię non consecratæ non est corpus Christi; ergo nec sub ista noua quantitate. Probatur hæc consequentia, quia hæc noua quantitas non magis est eadem præexistenti, quam quæcumque alia; ergo non magis est sub illa quantitate quam sub ista.

Dices, differentiã esse, quia hæc succedit quantitati pręexistenti, non vero illa alterius hostiæ non consecratę. Contra, quia sub nulla quantitate est corpus Christi, nisi per conuersionem, vel consecrationẽ, sed per conuersionẽ & consecrationem nõ accipit esse, nisi sub ista quantitate, & illa noua est omnino noua ab ista, sicut quantitas alterius hostiæ non consecratæ; ergo per illam conuersionem & consecrationem non est sub illa quantitate; ergo nullo modo.

Quarta Concl. Quantitas separata

X 4 non

non potest corrumpi ab agente creato. Probatur, quia quod immediate cõseruatur à Deo non potest corrumpi ab agente creato: sed talis est quãtitas separata; ergo non pôt corrumpi ab agente creato, quia nulla causa creata pôt habere virtutem actiuã præeminentem virtuti causæ conseruantis eã in isto esse: sed quantitas separata in isto esse à Deo immediate conseruatur; ergo &c. Secundo quantitas in subiecto corrumpitur per contrarium, quia illud non habet; ergo nõ corrũpitur, nisi per defectum subiecti, vel alicuius necessario consequentis ad ipsa; sed hic non pôt corrũpi per defectum subiecti, quia non est, nec secundo modo, quia nullum aliud accidens, quod ibi inest, necessario consequitur ipsam, ergo &c.

Quinta Conclu. Si in rarefactione inducitur noua quantitas, non inducitur ab agente creato, sed à Deo immediate. Probatur, quia non est hic aliqđ subiectũ, de quo educatur, nam de qualitatibus, quæ quantitati insunt, educi non pôt, quia est eis prior naturaliter secundum genus; nec de quantitate præexistente, quia quantitas non educitur de quantitate; nec huiusmodi eductio à Deo immediate est cum nouo miraculo, quia ea voluntate, qua disposuit Eucharistiã esse in Ecclesia, disposuit quod circa illas species præsente actiuo naturali causaret ipsa talem transmutationem, qualẽ in subiectis conuersis causaret agẽs naturale, & hoc ne meritum fidei euacuaretur si videremus intrãsmutabiles. Hęc ita inquit Scotus, non potest improbari per sensum, quia saluat omnia, quæ sensui apparent; nec per rationem: Quod si arguas, quod aufert agenti naturali suam propriam actionem. Respondeo, non aufert eam, quæ potest sibi competere, scilicet, transmutare subiectum pręsens à forma in formam, sed negat ibi illam, quæ nõ potest sibi competere, f. transmutare, & non aliquod subiectum.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum concedo totum, iã n. diximus supra, agens naturale vt agat, necessario requirit subiectũ; quocirca non potest causare circa Eucharistiam mutationẽ, quę nouam inducit quãtitatem, & priorem destruit.

Ad secundum patet de se, quod aliqua transmutatio alia ab augmento, & diminutione potest esse circa quantitatem, vt diuisio & continuatio.

ARTICVLVS IV.

An accidentia Eucharistia possent transmutatione corruptiua transmutari seu corrumpi.

PArs negatiua probatur, quia si corrumperetur aut in substantiã, aut in aliquod accidens, aut in nihil: non in nihil, quia tunc creatura annihilaret: non in accidens, quia tunc creatura produceret sine subiecto; nõ in substantiam, quia ex accidentibus non potest substantia fieri; ergo, &c.

Secundo, materia est, qua res potest esse, & non esse: sed accidentia separata sunt sine materia; ergo non possunt desinere esse & corrumpi.

Quæstionem hanc tractat Scotus in

in 4. distinct. 12. quæst. 5. Pro cuius intelligentia obserua, quòd in Eucharistia sunt accidentia panis, quæ eius substantiam effecerant, vt qualitates omnes, & insuper quantitas, in qua illæ qualitates subijciuntur, vt sapor & albedo, qualitates vero ideo possunt corrumpi esse sicut in subiecto bifariam: primo per contrarium, substātia panis manente, & eius quantitate: secundo ad corruptionem substantiæ seu subiecti. Sed inter communē sententiam & Scotum hoc interest, quod sententia communis asserit, substantiam corrumpi ad corruptionem grādus qualitatis requisitę ad conseruationē eius: Scotus vero dicit illum gradū non corrumpi per alterationem, sed ad corruptionem subiecti, vt supra diximus; sed cum quantitas hic non habeat subiectum, ad cuius corruptionē corrumpi possit, nec queat à contrario corrumpi, cum illud non habeat, est specialis difficultas de eo, & modo corruptionis eius.

Secundo obserua, q in omni mutatione, qua non requirit vt sic, nouam quantitatem, vt frigefactio, calefactio &c. facile est inuenire subiectum & passum, respectu agentis naturalis, scilicet ipsam quantitatem, quia qualitates contrariæ vt corrumpantur, vel inducantur, non est necessariū quantitatem; quæ earum est immediatum subiectum, mutari; at cum quantitas ista separata non habeat subiectum, in quo sit, quomodo corrumpi possit, & mutari, difficile est intellectu.

Tertio obserua, quod Deus disposuit tamdiu manere corpus Christi sub speciebus cōsecrationis, quamdiu qualitates ibi remanentes natæ essent substantiam panis efficere; vnde eo momento, quo qualitates illę desinerēt afficere substantiam panis si esset, desinit esse sub eis corpus Christi.

Quarto obserua, quòd vt diximus notab. secundo, non omnis alteratio inter contraria requirit quantitatem mutari ex vi talis alterationis, quia alterum vt sic, non corrumpit suum subiectum, sed supponit illud in toto alterationis motu, & sub quolibet gradu per illam inducto, cum hoc tamen verum est; quod sicut corruptis qualitatibus conseruatiuis substantiæ corrumpitur ipsa substantia, & ad corruptionem eius quantitas etiam, in qua immediatè illæ qualitates subijciebātur; ita corruptis qualitatibus specierum sacramentalium, sine quibus substantia panis, si esset ibi, non conseruaretur, desinit ibi esse corpus Christi, propter rationem dictam notab. tertio. Ex quo infertur, simpliciter saluari posse desitionem Eucharistiæ per actionem agentis naturalis, sine aliquo nouo miraculo, quia si Deus corruptis illis qualitatibus conseruaret quantitatem, desineret esse in ea corpus Christi, quia iam illa quantitas non erat sine illis qualitatibus, quibus nata est afficere panem, & tamē manet illa quantitas; igitur ex vi alterationis, qua desineret esse corpus Christi sub speciebus panis, non desineret esse quantitas panis, licet de facto desinat, quia tum Deus desinit illam conseruare. Quod vero per actionem agentis naturalis desinat esse Eucharistia sine miraculo, patet, quia eadem voluntate antiqua, qua Deus voluit Eucharistiā esse in Ecclesia, voluit etiam illam non manere, nisi quamdiu qualitates aptę natę perficere substātias iam conuersas, manent. His constitutis, sit

Conclusio prima. Qualitates Eucharistiæ, quarum transmutatio non requi-

requirit aliam quantitatem, corrumpi possunt per actionem agentis naturalis, quia illæ habent subiectum commune manens, scilicet quantitatem, in quo induci & expelli possunt.

Secunda conclusio. Ad corruptionem & desitionem quantitatis separatæ, desinunt esse etiam omnes qualitates in ea existētes, sicut ad desitionem subiecti desinit esse accidens.

Tertia conclusio. Per actionem agentis naturalis potest desinere esse Eucharistia. Probatur, quia agens naturale potest corrumpere qualitates illas panis, in quantitate eius separata existentes, vt diximus, sine quibus non conseruatur Eucharistia, quia Deus statuit sub illa non esse corpus Christi, nisi quamdiu ibi posset esse naturaliter substantia panis: Verum est tamen, quod quantitas illa non corrumpitur ab agente naturali, sed solum inducit qualitates, cum quibus substantia panis non conseruaretur.

Quarta conclusio. Quantitas illa separata non corrumpitur, nec corrumpi potest ab agente naturali, vt optime deducit primum argumentum pro parte negatiua quæstionis; & satis patet hæc conclusio ex dictis articulo præcedenti.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod concludit quantitatem non posse ab agēte naturali corrumpi, non tamen probat de qualitatibus in ea existentibus, quæ per inductionem contrarij corrumpuntur eadem quantitate manente.

Ad secundum dico, quod solam habet difficultatem de quantitate, quæ non est in subiecto, quæ tamen corrumpitur immediate a Deo illam non conseruante, quamdiu substantia panis ibi conseruaretur.

ARTICVLVS V.

An facta aliqua transmutatione circa Eucharistiam, necesse sit substantiam aliquam actione diuina redire.

PArs negatiua probatur, quia quantitas separata habet in agendo & patiendo modum substantiæ; ergo quidquid potest generari de substantia, si ibi esset, poterit generari de quātitate separata, & consequenter non oportet aliquam substantiam redire.

Secundo, agens naturale non impeditum, necessario agit; ergo non dependet in agendo ab aliqua actione, quæ fit immediate voluntatis diuinæ, quia voluntas diuina nullius actionis ad extra est principium, nisi contingenter: at necessarium non potest dependere a contingenti; ergo in ista actione non requiritur aliquid, quod caufetur a voluntate diuina immediate.

Tertio secundum D. Augustinum de ciuit. cap. 3. sic Deus res, quas condidit, administrat, vt eas proprios motus agere sinat; ergo finit agens naturale agere motum suum naturalem, & per consequens transmutare Eucharistiam sine omni miraculo; ergo & sine substantia præcedente.

Quarto, agens naturale non impeditum, & approximatum naturaliter transmutat; ergo non requirit miraculum adhoc, vt trāsmutet, sed subie-

ctum

ctum non potest redire, nisi per miraculum; ergo nulla transmutatio ibi possibilis requirit substantiam redire.

Quæstionem istam tractat Scotus in 4. d. 12. q. 6. vbi tres recitat opiniones: Prima est Innocentij de officio Missæ p. 3. de fractione, affirmantis, substantiam panis redire facta transmutatione specierum in eo gradu, in quo substantia panis, si ibi esset, non esset conueniens nutritionibus corporis, quia Christus in Eucharistia est nutrimentum spirituale; & ita tamdiu est sub speciebus, quamdiu substantia panis sub illis speciebus esset nutrimentum corporale conueniens corpori; eo ergo puncto, qu illoæ species ita sunt alteratæ, vt panis substantia sub eis non esset conueniens nutrimentum corporale, desinit ibi esse corpus Christi, & redit substantia panis.

Secunda sententia, quæ tribuitur S. Thomæ in 4. dist. 12. art. 1. in solut. princ. quæst. qui asserit, materiam primam redire, sed non potest id, inquit, intelligi de materia annihilante, nec de materia primo conuersa in corpus Christi, quia quod nihil est, non potest idem numero redire, & quod cõuersum est in aliud, non potest redire, nisi illud aliud in ipsum conuertatur: at materia corporis Christi, in quã conuersa est materia panis, non conuertitur in materiam aliquam; ergo si noua materia ibi est, debet de nouo creari, & sic creatur.

Tertia sententia negat materiam aliquam vel substantiam redire quomodocumq; transmutatis speciebus, quia inquit, quod de ipsis speciebus potest educi quidquid educi posset de materia panis, si ibi esset, quia illis datum est esse conforme esse prioris substantiæ & materiæ, sicque illis datum est, vt possent subesse formis substantialibus, & si de natura sua non habent, nisi quod subsint formæ accidentali.

Quarta sententia est Scoti asserentis, redire substantiam aliquam in illa transmutatione corruptiua, qua species illæ corrumperentur, non tamen illam esse substantiam panis, sed illam, quæ nata est affici illis nouis accidentibus de nouo generatis.

Pro intelligentia huius quæstionis primo nota, mutationes possibiles circa Eucharistiam esse in duplici differentia; aliæ, quæ stant cum ipsa Eucharistia manente, vt fractio, diuisio, vel loci mutatio calefactionis &c. aliæ vero formæ, quæ non stant cum Eucharistia manente, & hæ sunt in duplici differentia; aliæ, quæ non requirunt substantiam redire ex ratione talium mutationum, redit tamen actione diuina; aliæ, quæ necessario reditionem substantiæ requirunt, cuiusmodi sunt illæ, per quas quantitas specierum corrumperetur.

Secundo nota, quod quantitati, vel alijs accidentibus, quæ a substantia separantur, & separata manent, vt in Eucharistia, non tribuit Deus modum aliquem essendi positiuum substantiæ, sed tantum negatiuum, istum scilicet, non esse actu in subiecto, quia modus non sufficit ad hoc, quod accidẽs possit esse subiectum alicuius magis quam prius, imò cuius potuit prius esse immediatum subiectũ, eius præcise potest esse nunc: vnde quamuis quantitas receptiua possit esse alicuius transmutationis subiectum, sed non transmutationis ad substantiam, quia ibi requiritur quod subiectum sit principium substantiæ corruptæ, vt materia.

Tertio

Tertio nota, quod, vt supra diximus, agens naturale necessario vt agat, requirit subiectum, quo deficiente non agit; vnde cum quantitas etiam separata subiectum formæ substantialis non sit, nec possit esse, vt postea ostendemus, necessario agens naturale, vt eam ad generationem Deus mutet, exposcit materiam primam, ex qua forma rei generandæ educenda est, ꝙ si ibi nulla virtute fiat præsens agens naturale hostiæ applicatum, non poterit eam corrumpere, in quo meritũ fidei diminueretur, cum videmus hostiam ab igne non comburi, quo fit, vt in instãti, in quo ex hostia ignis generandus esset, si ibi fuisset panis, Deus sua virtute vel materiam primam, vel substantiam ignis producit ne meritum fidei diminuatur; quando ergo mutatione circa Eucharistã facta, Eucharistia non manet, necessario concedendum est, vel ibi creari a Deo materiam primam rei generandæ, vel aliquam substantiam incompletam produci, quæ illis nouis accidentibus afficiatur, aliter enim hostia quocunq; agente sibi applicato maneret, nec corrumperetur, quia agens naturale non potest illa accidentia in alia separata conuertere, nec in materiam primam aut aliquam hostiam; tum quia materia prima non habetur, nisi per relationem; tum etiam quia agens naturale illam necessario supponit in actione sua, substãtia vero completa ab eo ibi produci non potest, quia vel educendo formam ex materia; & hoc nõ, quia non est ibi materia: vel producẽdo illam substantiam totam & totaliter, quod de gente naturali fieri non potest, quia materiam necessario supponit in agendo; ergo non potest substantiam totaliter producere secundum omnem sui partem.

Quarto nota, ꝙ Eucharistia nõ consist t in sola quantitate, sed in alijs accidentibus necessario consequentibus substantias cõuersas, vnde si corruptis alijs accidentibus panis, quantitas a Deo conseruaretur separata, iam Eucharistia non esset ibi secundum legẽ à Deo statutam, qua ordinauit ibi non manere corpus Christi, nisi quamdiu maneret substantia panis naturaliter, quæ tamen non manet sola quantitate panis manente, alijs accidentib. corruptis; vnde manente Eucharistia, potest fieri circa eam quælibet alteratio, per quam nõ inducitur aliquid incompossibile pani, si maneret, vt fractio, diuisio, rarefactio, condensatio, dũ modo non inducantur per eas quantitates repugnantes substantiæ panis iã conuersæ, si esset ibi, per oppositum transmutatio corruptiua secundum qualitatem secundum illum gradum, secundum quem nõ posset stare cum pane, si maneret, non potest fieri manente Eucharistia, vel saltem manente de facto.

Quinto nota, dici non posse, ꝙ solũ Christus est sub speciebus panis & vini, quãdiu illæ sũt cõueniens nutrimẽtum, ita ꝙ illis desinentibus habere rationem conuenientis nutrimenti, desinat ibi esse corpus Christi, & redeat substantia panis, vt voluit Innocẽtius vbi supra. Ratio est, quia substantia panis si redit, vel hoc est in vltimo instãti, in quo ibi generatur substantia noua; & hoc non, quia tunc simul esset substantia panis, & non esset; esset quidem, quia per se redit; non esset, quia in instanti, in quo generatur noua substantia, corrumpitur panis: vel redit ante illum alterum instans, & tunc accidenter sequitur, quod non tamdiu

maneat

maneat Eucharistia, quamdiu manēt species non corruptæ, vel ꝙ simul manebit Eucharist. & erit ibi substãtia panis in corpore Christi, quorum quodlibet a veritate est alienũ. Ex his sequitur, ꝙ Eucharistia manet dum manēt species, & non corrũpitur, etiamsi tũc non haberent rationem cõuenientis nutrimenti, quia manet ibi corpus Christi quamdiu maneret panis: at clarum est, panem manere etiamsi ista alterentur, vt in cibo sumi non possit conuenienter. His constitutis, sit

Conclusio prima. Per mutationes quascumque, quibus stare potest Eucharistia, non est necessarium redire substantiam. Probatur, quia illæ mutationes habent subiectum, seu passum, circa quod agens naturale potest in illud agere, & transmutare inducendo terminum, quem ipsum per alterationem potest inducere, quia potens in transmutationem, potest in terminum illius, si habet susceptiuum non magis repugnans termino quam motui: sed agens naturale in transmutationibus, in quibus manet Eucharistia, potest in totum motum, & susceptiuum non plus repugnat termino quam motui; ergo potest inducere terminum transmutationis in Eucharistia ipsa manente, & consequenter potest agere circa ipsam eamque transmutare, nulla redeunte substantia; Et ratio præcisa est, quia ibi habet subiectum aptum ad receptionem termini per alterationem indiuisibilis, scilicet quantitatis, cui non magis repugnat vnus gradus qualitatis, ad quem potest esse transmutatio, quam alius imperfectior, secundum quem, & alios sibi similes, potest esse motus alterationis. Ex quibus minor patet, quia agens naturale circa Eucharistiam, ea manente, potest inducere tanquam in aptum subiectum qualitates, quarum ipsum potest esse principiũ; hinc est, ꝙ huiusmodi alterationes possũt in ea ab ipso fieri, per quas nõ inducitur aliquid incompossibile pani, si maneret.

Secunda conclusio. Manente Eucharistia nulla substantia de facto redit. Probatur, quia dum manet Eucharistia, non est ibi substantia nisi substantia corporis Christi, accidentia etiam manent sine subiecto; cum neutrum istorum esset verum, si substantia alia ibi rediret; ergo manēte Eucharistia nulla substãtia redit.

Tertia conclusio. Transmutatio corruptiua Eucharistiæ nõ requirit necessario substantiam aliquam redire, dum tamen manet eadem quantitas, quæ est transmutationis subiectum. Probatur, quia per aliquã transmutationem potest corrũpi Eucharistia, per quã non est necessarium vt corrũpatur quantitas, corruptis .n. qualitatibus necessario consequentibus subiectũ, corrũpetur Eucharistia: nec tñ necesse est tunc quantitatē panis corrumpi; ergo propter huiusmodi trãsmutationē Eucharistię corruptiuã non necessariũ est redire substantiam quantitate manente, licet de facto redeat, quia tunc ēt de lege quãtitas illa separata corrũpitur eo puncto, quo Christus sub Eucharistia esse desinit. Hęc igitur consequentia non est necessaria; corrũpitur Eucharistia; ergo necesse est ibi aliquã substantiã redire, licet de facto redeat, quia illis qualitatibus corruptis, quę ad naturalē existentiã panis, si ibi esset, essent necessariæ, corrũpitur Eucharistia, nec tamen necesse est tunc corrũpi quantitatē, quæ sub contrarijs, qualitatibus etiam conseruari potest.

Quarta

Quarta conclusio. Quātitas separata in Eucharistia nec est, nec potest esse subiectū susceptiuum formæ substantialis. Probatur primo, quia forma determinata ad aliqd receptiuum, nullo modo aliud susceptiuum alterius rationis perficeret, sicut albedo, nec potest perficere Angelum, nec sapientia lapidem, sed forma substantialis determinatur ad materiam substantialem, vt ad proprium susceptiuum, & nullo modo potest perficere dimensionem de genere quantitatis. Secundo, forma de genere priori non potest perficere susceptiuū de genere posteriori; ergo nec forma substantialis quātitatem. Consequentia est nota, quia quantitas est genere posterior forma substantiali; Antecedens probatur, quia actus supponit ordinem originis potentiæ, in qua recipitur: sed actus de genere priori, nec origine, nec perfectione supponit aliquid de genere posteriori, quia sicut genus præcedit genus, ita quodlibet generis prioris præcedit quodlibet generis posterioris. Tertio, forma substantialis est talis actus, qui est natus per se vnum cōstituere cum suo perfectibili per se, sed non potest constituere vnum per se de genere quantitatis, quia est alterius generis, nec vnum de genere substantiæ cum quantitate, quia ex substantia & accidente non fit vnum per se; ergo, & vniuersaliter ex substantia, & accidente non pōt constitui vnum per se; ergo si ex quantitate, & forma vermis generaretur, vermis non esset vnum per se, nec vnum commune cū alijs. Quarto, illud, qd est essentialis ratio terminandi dependentiā alterius, non potest ab illo dependere, quia in dependentijs essentialibus non datur circulus: sed forma substantialis est ratio essentialis terminandi dependentiam quantitatis ad subiectum; ergo non potest ab ea dependere.

Quinta conclusio. In transmutationibus, quæ non stant cum Eucharistia, non redit sola materia prima. Probatur, quia vel redit in altero instanti, quando generatur ibi noua substantia, aut ante vltimum instans, nō ante propter duo; tum quia manente Eucharistia esset ibi substantia materiæ alia à materia corporis Christi, quod non tenet communis schola, imò est contra sententiam communē Patrum, secūdum quam illa materia esset sine forma, quod secundum S. Thomā est simpliciter impossibile, & secundum me, & omnes non est possibile sine nouo miraculo, quod nō est ponendum sine necessitate. Si vero in instanti generationis redit materia, frustra ponitur adhoc redire, vt agens naturale agat, quia non generat nisi de substantia quanta, & maxime secundum tenentes materiam redire: Similiter non potest generare, nisi cū illa generatione concomitetur corruptio, sed tunc non corrumpet aliquā substantiam, quia illa non redit sub forma substantiali corrumpenda, tūc enim simul faceret eam, & non haberet, quia in illo instāti corrumpitur.

Sexta conclusio. Improbabilis est illa sententia, quæ affirmat, materiam annihilatam, vel conuersam nō posse redire, quia annihilata est, & cōuersa. Prima pars probatur, eadē distantia est materię ad nihil sequēs annihilationē eius, & ad nihil præcedēs creationem eius, ergo eadem potētia potest super hanc distantiam & illā; ergo illa, quæ potest materiam creare, potest etiam eam annihilatam reparare. Item materia annihilata non

est

magis nihil quam ante creationem; ergo non magis concludit contradictionem ad esse q̃ prius; ergo sicut prius potuit omnipotens eam creare cum esset nihil, similiter & nunc post annihilationem. Secunda pars probatur, quia ratio, ob quam ait præfata sententia, materiam conuersam redire non posse, est quia adhuc oportebat materiã corporis Christi de se in ipsam cõuertiri sed hæc ratio nulla est; ergo &c. Secundo probatur minor, quia corpus Christi naturaliter se habet per hoc, quod panis conuertitur in ipsum; è conuerso potest panis cõuersus redire eo modo, quo conuersus est in ipsum, absque hoc, quod corpus Christi aliter se haberet in se, quia sicut habendo in se entitatem post conuersionem, non aliter se habet positiue, ita in non habendo, puta si rediret panis, vel eius materia, non aliter se haberet priuatiue; si ergo non redit materia siue annihilata, siue conuersa, ratio non est, quia annihilata, vel conuersa est, sed illa, quam tertia conclusione diximus.

Septima cõclusio. Quocunq; modo corrumpatur Eucharistia, siue per alterationem, siue per motum in quantitate, redit de facto substantia, nõ quęcunque, sed corrupta, cui illa accidentia, quæ de nouo fiunt, nata sunt inhęrere: at hoc in instanti generationis, & immediate à Deo: prima pars probatur, quia Deus statuit illas species esse sine subiecto præciso in Eucharistia, & nõ alibi; ergo statuit ꝙ cessante Eucharistia non sint species sine subiecto, & per consequens in ipso instanti corruptionis earum fit ibi aliqua substantia. Secunda pars probatur, quia si aliqua substantia redit, non alia quam illa, quæ potest illis accidentibus nouis affici, quia alia substantia non esset capax; ergo est substantia composita etiam vermis. Tertia pars probatur, ꝙ scilicet non redeat, nisi immediate à Deo; quia nullum aliud agens habet ad id virtutem actiuam sufficientem; non ergo redit substantia composita dum accidentia Eucharistiæ manent vt dicebat prima opinio, nec redit sola materia siue per creationem, siue per resolutionem, vt dicebat secunda opinio, quia hoc esset omnino superfluum, vt diximus conclusio. tertia, cũ per materiã solam non posset magis saluari aliqua actio agentis naturalis, quã sine ea; nec vt dicit tertia quãtitas est susceptiuum formæ substantialis, ergo &c.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, maiorem esse veram de illa transmutatione, in qua manet Eucharistia, vt patet in secunda conclusione.

Ad secundum dico, maiorem esse veram, quando agens habet materiã sibi proportionatam; vnde si nullam haberet, vt agat, est necessarium illã à Deo creari, si enim solum esset ignis, & nulla materia ad agendum sibi proportionata, tunc necesse est, materiã sibi ad agendum proportionatam creari. Nec est inconueniens, vt agens naturale agat in materiam à Deo creatam, in mundi enim primordio primæ actiones agentium naturalium non potuerunt fieri, nisi in materia à Deo creata. Nec inconueniens est, naturales actiones dependere à formali principio creato, vt sunt naturales operationes hominis depẽdentes ab anima à Deo creata. Vnde falsa

est

est consequentia; nec est verum, quod actio necessaria naturalis agentis, non possit dependere ab eo, quod contingenter causatum est, vt per duo exempla demonstratum est.

Ad auctoritatem D. Augustini, dico, hoc esse verum, quando agens naturale habet in quo agat sibi debite proportionatum, quale non est in transmutatione Eucharistię, in qua fit augmentatio, & diminutio, rarefactio, condensatio, & nouæ quantitatis inductio, priore destructa, istæ enim mutationes, hoc ratione non fiunt sine omni miraculo.

Ad quartum dico, quod omnis illa mutatio, quæ fit manente Eucharistia, ipsa manente, quoniam agens naturale habet subiectum sibi proportionatum, fit sine omni miraculo; non autem illa, in qua ipsa Eucharistia non manet, nō habens subiectum sibi proportionatum, in quo agere possit.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum dico, quod vt dicit Scotus in quolib. & alibi, hæc auctoritas est Aristotelis, qui sic ait: Actiones sunt singularium; non autem dicit, suppositorum, quia vero hæc singularia non agunt, nisi sint supposita, aut actualem existentiam habeant in suppositis, ideo sic communiter citatur, quoniam omnes actiones sunt singularium, supplentium vicem suppositorum vt quod, formarum vero tum substantialium, tum accidentalium vt quo: accidentia vero Eucharistiæ, hoc est, qualitates panis & vini, ante consecrationem sunt agentia vt quo, suppositum vero panis, & vini vt quod: facta vero consecratione, desinit ibi esse panis & vini suppositum, desinente panis & vini substantia; sed quia qualitates illæ, sicut habent propriam actualem existentiam in quantitate remanente, habent etiam proprias suas operationes, quæ non dependent essentialiter a supposito panis, & vini, vltimate eorum dependentiam terminātis. Ideo dum virtute diuina permanet quantitas absque subiecto, ipsa quantitas supplet vicem proprij quod ipsarum qualitatum Eucharistiæ: sunt igitur illæ actiones ipsarum qualitatū vt quo, & quantitatis vt quod, supplentis vicem sui proprij quod, non quod aliquid agat actiue ipsa quantitas, sed in quantum per eam habent existentiam actualem, & extensionem, sine qua extensione & existentia nullatenus agere possunt. Ad confirmationem, & auctoritatem Boetij, dico, vt Sotus tenet in primo Sent. diuina essentia habet propriam actualem existentiam, aliam ab existentia suppositorum, quæ per se, & primo est essentiæ, per se vero, & non primo suppositorum; & sic habet rationem quo, & quod, vt est per se actu existens, prior existentia suppositorum, est quod; vt vero est communicabilis suppositis, qua quodlibet suppositū est Deus, & qua agit, est quo seu qua: Et talis ratio quo, & quod illi soli essentiæ conuenit. Aliæ vero formæ, quia non possunt naturaliter actualem existētiam habere sine proprio subiecto, sine virtute diuina vicem subiecti supplente, (præter animam rationalem, quæ separata a corpore habet rationē quod, virtutes vero ab ipsa fluētes rationem quo, dum vero est suo subiecto vnita rationem quo) non possunt esse quo,

&

& quod; ideo omnes aliæ formæ singulares, præter illam supremam diuinam formam, dum sunt actu in suis subiectis, non possunt esse simul quo, & quod, respectu suarum actionum, vt diuina essentia; & in creaturis non potest idem simul esse quod, & quo: Et sic concedimus, in actionibus qualitatum Eucharistiæ, aliud est quod, & aliud quo, vt iam dictũ est. Ad exemplum de anima rationali, cõcedimus, quod dum ipsa est principium quo, constitutiuum hominis, non potest esse homo, quia omne constitutum tam per se, quam per accidens distinguitur a suis constituentibus, & è conuerso: sed hoc exemplum non est ad propositum, quia æquiuocatur de quod, & quo actionis, ad quod, & quo constitutionis.

Ad secundum dico, quod est magna differentia inter accidentia separata Eucharistiæ respectu suarum operationum, & species intelligibiles, & charitatem, eorum subiectis separatis, respectu suarum operationum, quia accidentia Eucharistiæ sunt principia totalia, & quandoq; partialia suarum actionum, quorum actiones non sunt immanentes, sed ad aliud subiectum ab eis separatum transeuntes: vnde dum in aliud subiectum agunt, dum est eis debitè approximatum, agunt in illud, siue vt agẽtia totalia, siue partialia, quoad sensationes, & actus intelligẽdi, & volendi: species vero intelligibiles, & charitas ex natura sua, nõ possunt agere nisi actione immanente; ideo impossibile est agere a suis proprijs subiectis separatas: Nec sunt totalia principia productionis actus intelligendi, & diligendi, sed solum partialia, & eorum propria subiecta sunt alia partialia principia cum eis concurrentia; Ideo est impossibile ab eis separatas agere, in quibus, & cum quibus necessario agunt. Nec species est principium operandi, nec charitas, sed intellectus, & voluntas sunt principia operatiua, solum sunt productiua actus intelligendi species, & actus diligendi charitas: intellectus vero actu suo operatur, sic & voluntas. Vnde comparatio accidentium Eucharistiæ ad speciem intelligibilem, & charitatem, respectu suarum actionum, tripliciter deficit, & ideo non licet arguere a specie, & charitate a suis subiectis separatis, ad accidentia Eucharistiæ a suis proprijs subiectis separata.

Ad tertium, distinguo de inhærentia accidentis; vna est habitudinalis, alia vero actualis. Minor est vera de habitudinali inhærentia, non autem actuali, quæ semper remanet, separatis actu a subiecto, licet illa actualis non remaneat. Idem ad confirmationem dicendum est, quod illa actualis destruitur separatis accidentibus a subiecto, non autem illa habitualis, seu aptitudinalis.

Finis Controuersiæ Vndecimæ.

CONTROVERSIA DVODECIMA.

De Beatitudine.

Vtrum beatitudo per se consistat in operatione intellectus, vel voluntatis.

QVod in operatione intellectus consistat probatur multipliciter. Primo, quia Arist. 10. Eth. c. 1. ex intẽtione probat, substantiarum abstractarum felicitatem in speculatione consistere, ex quo concludit, etiam in nobis felicitatem nostram in speculatione sitam esse, quia magis similes illis propter hoc efficimur: Cui sententiæ fauet August. 2. de Trinit. c. penult. vbi ait, visionem Dei esse totam nostram mercedem; ergo ex Aristotele & Augustino beatitudo nostra vt intelligẽtiarum, in actu intellectus cõsistit, speculatio. n. & visio ad intellectum spectant. Et confirmatur, quia Christus Dominus Ioan. 17. dicit; Hæc est vita æterna, vt cognoscant te. Et Ioan. 14. Domine, ostẽde nobis Patrem, & sufficit nobis: cognoscere vero & ostendere ad intellectum pertinent.

Secundo. Beatitudo non consistit in actu voluntatis; ergo consistit in actu intellectus. Consequentia tenet, quia non est in homine alia operatio, cui ratio beatificæ operationis competat; Antecedens probo, quia beatitudo vel est finis vltimus extra, qui est beatitudo obiectiua, quam res beatificabilis per operationem suam attingit; aut finis vltimus intra, qui beatitudo formalis dicitur, estq; illa operatio, quæ fini vltimo extra primo coniungit: sed actus voluntatis neutro modo est finis vltimus; ergo nec beatitudo obiectiua, vel formalis, consistit in voluntate, vel est actus eius. Consequentia est manifesta; maior vero inde patet, quia beatitudo est vltimus finis creaturæ intellectualis, nec alius finis prẹter illos duos excogitari potest, qui beatitudo sit. Minor autem sic ostenditur quoad primam partem, quæ asserit, quòd actus voluntatis non sit finis vltimus extra; tum quia finis vltimus extra, nõ est ordinabilis ad alium finem: at omne velle voluntatis creatæ est ordinabile ad finem, ordinatur enim ad obiectum, quod est finis voluntatis; tum etiam quia finis vltimus extra, est summum obiectum propter se volendum, actus vero voluntatis non est summum bonum; & tandem quia finis extra, est primum volitum, ratione cuius, & propter quod cætera sunt volibilia: at omne velle voluntatis nõ potest esse primum volitum, quia necessario supponit aliud a se esse primum volitum, scilicet obiectum ipsius velle, quod ipso velle est volitum, vniuersaliter enim in intellectu, & voluntate actus reflexus præsupponit actum rectum, terminatum ad obiectum actu recto volitum, actus enim, quo intelligo me in-

tel-

telligere hominem, præsupponit actum intelligendi, quo homo intelligitur. Secunda pars huius minoris probatur, quia finis qui, seu beatitudo formalis, seu operatio per se coniungens fini exteriori, est illa, per quam primo fit assequutio finis vltimi exterioris: sed actus voluntatis non est huiusmodi; igitur actus voluntatis non est operatio per se coniungens fini exteriori, & consequenter non est beatitudo formalis seu finis vltimus intra. Probatur minor, quia in voluntate suo actus considerari possunt; primus est actus desiderij, quo finis desideratur, qui necessario antecedit assecutionem finis, desiderium enim est respectu rei non habitæ & possessæ, cum sit quidam motus ad rem non habitam: alius actus voluntatis est quædam eius quietatio in fine: sed per nullum istorum actuum assequitur voluntas finem; ergo nullus actus voluntatis est operatio per se coniungens fini, & per consequens nec beatitudo formalis. Probo minorem, in primis per actum desiderij non fit finis assecutio, quia cum homo illum actum habet, caret fine, si quidem desiderium est rei non habitæ & possessæ; nec fit assequutio per quietationem, quia hæc assequutionem finis subsequitur; ergo per illam finis non obtinetur, sed per aliquod prius, quo habito voluntas quiescit; per illud ergo, quod facit voluntatem sic se habere ad finem, vt in illo quietetur, fit finis vltima assequutio: sed talis est visionis actus, quia per illam fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum cognitum sit in cognoscente; ergo visio est vltima finis assecutio, ac consequenter in actu intellectus consistit beatitudo formalis intellectualis creaturæ.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram, an beatitudo per se consistat in operatione. Secundo, an intellectus sit nobilior potentia quam voluntas. Tertio, an beatitudo consistat in pluribus operationibus simul. Quarto, de quæsito principali. Quinto, an beatitudo simpliciter consistat in actu, qui est fruitio. Sexto, an beatitudo sit ex se ipsa formaliter perpetua & necessaria. Septimo, an securitas sit de essentia beatitudinis. Octauo, an gaudium de obiecto beatifico sit de essentia, vel pertineat ad essentiam beatitudinis. Vltimo ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

ARTICVLVS I.

An beatitudo per se consistat in operatione.

Pars negatiua probatur primo, quia beatitudo est finis creaturæ intellectualis; ergo non consistit in operatione. Antecedens est notum; Consequentia probatur, quia finis est nobilior ijs, quæ sunt ad finem: sed operatio non est nobilior substantia intellectuali, cuius est, cum hæc sit substantia, illa vero accidens: accidens vero non est nobilior substantia, sed è contra; ergo operatio non potest esse creaturæ intellectualis finis, & per consequens nec beatitudo eius.

Secundo. Beatitudo creaturæ consistit formaliter in coniunctione eius vltimata & perfecta ad summum bonum: sed talis coniunctio non est operatio, sed relatio; ergo non consistit beatitudo creaturæ in operatione, sed in relatione. Et confirmatur, quia si in operatione consisteret, & non in

illa relatione ad obiectum, quæ in ipsa operatione fundatur, sequeretur, quòd cum ipsa operatio sit prior illa relatione ad obiectum beatificum, posset sine ea remanere, & esse beatifica sine tali relatione, qđ tamē videtur cōtradictionem inuoluere, esset enim beatitudo, & nō in obiecto beatifico.

Tertio. Nullum agens est perfectius eo, quod per actionem suam aliquid producit: operans autem est aliquo modo causa suæ operationis productiua; ergo non est simpliciter perfectior per operationem: sed beatus est simpliciter perfectus per beatitudinem; ergo beatitudo non consistit in operatione. Probatur maior huius rationis, quia effectus non est simpliciter perfectio ipsius agentis; Et confirmatur, quia beatus non est causa suæ beatitudinis effectiua, quia nunc beatificaret se, sed est causa effectiua suæ operationis; ergo beatitudo creaturæ non consistit in operatione.

Quarto. Beatitudo est nobilissima creaturæ rationalis perfectio: sed habitus est perfectio simpliciter actu nobilior; ergo potius in habitu quam in actu consistit beatitudo. Consequentia est nota cum maiori; minor ostenditur, tum quia secundum Aristotelem 3. Ethic. c. 1. bonum diuturnius est melius: habitus est bonum diuturnius seu permanentius quam actus, quia habitus est de difficili mobilis, actus vero statim transit; tum quia habitus est aliqua causa actus, alioquin nec facilius, nec perfectius ageret habens habitum quam non habens: sed non est causa tantum effectiua, & nō vniuoca; ergo æquiuoca, & per cōsequens nobilior suo effectu.

Quæstionem istam disputant Doctores in 4. dist. 49. & Scotus cum eis, D. Thomas etiam ibidem, & etiam in 1 2. q. 3. art. 1. nec est inter eos aliqua discordia, excepto Henrico, quol. 1 3. q. 1 2. asserente, beatitudinem immediatius perficere essentiam naturæ intellectualis, quam potentiam; quia (inquit) beatitudo consistit in illapsu Dei ad creaturam: sed prius Deus illabitur essentiæ rei quam potentijs eius; ergo beatitudo potius & principalius perficit essentiam quam potentiam. Consequentia tenet; Minor probatur, quia illud primo beatificatur & immediate, cui primo & immediate Deus, qui est obiectum beatificum, illabitur, in illapsu enim Dei ad creaturam beatitudo consistit: sed illabitur primo & immediatius essentiæ quam potentiæ, quia est illa prior & principalior; ergo ipsa primo per beatitudinem perficitur.

Secūdo, gratia & gloria, quę est beatitudo, idem perfectibile primum immediate respiciunt, quia gratia est dispositio ad gloriam, vel gloria non est nisi gratia consummata: sed gratia primo respicit essentiam, & eam perficit, quia prius est esse gratum quam opera gratiosa operari; ergo beatitudo in essentia animæ consistit.

Tertio, si gloria primo & immediate perficeret potentiam, sequeretur, quòd creatura per accidens beatificaretur, mediante. s. potentia, quę est accidens; & si ponatur potentia re ipsa disiuncta a natura, posset dici potentiam ab ea separari, & esse per se, & tunc posset beatificari, quod videtur maximum inconueniens.

Quarto, illud, quod immediatius & primo exit a Deo per creationem, & est nobilius alio, immediatius reducitur ad ipsum & perficitur perfectione nobilissima, quæ est ipsa beatitudo: sed

sed essentia est huiusmodi, & non potẽtia, vt patet; igitur immediatius perficitur per beatitudinem quã potẽtia.

Quinto, beatitudo est per illapsum obiecti beatifici in natura beatificabilem: sed iste illapsus potius est in essentia, quam in potentia, quia ex illapsu in essentia redũdat & deriuatur in potentias, non ẽ conuerso; igitur in illo consistit beatitudo. Vel aliter, & redit in idem; in essentia principalius habetur Deus, qui est beatitudo per essentiam quã in potentijs, quia essentiam quodammodo perficit per suã essentiam, s. per illapsum, potentias vero nõnisi per operationes terminatas ad ipsam essentiã sub ratione veri & boni; perficit autem principalius quod per se perficit sub propria rõne, quam qđ perficitur sub ratione attributali.

His rationibus & alijs probat Henricus, beatitudinẽ immediatius perficere essentiã quam potẽtiam, in quo dissentit ab alijs Doctoribus, qui oẽs affirmant, beatitudinem formalẽ, quę in operatione sita est, immediatius perficere potẽtiam quam essentiam, neq; consistere beatitudinem in illapsu Dei in essentiam creaturæ beatificabilis, sed in operatione, quia immediate creatura ei coniungitur.

Pro huius quæstionis intelligentia, in qua duo discutienda sunt, alterum an beatitudo consistat in operatione; alterum vero an immediatius perficiat essentiam quam potentiam. Primo notãdum est, quid nomine beatitudinis importetur, ne noĩs ignorantia hallucinari contingat. Apud Philosophos (inquit Scotus vbi sup. in solut. quęstionis primę art. 2.) loquentes de beatitudine, hoc supponitur tãquam notum, ꝙ beatitudo est bonum sufficiens excludens imperfectionem seu diminutionem, est bonum vltimatũ excludens tendentiam & ordinationem ad aliud completius bonum, est bonum, quo habito & possesso, bene est habenti, vel omnia coniungendo, est bonum sufficiens, perfectũ, & vltimatum, quo habito cõplete, bene est habenti. Et aduerte, ꝙ licet sufficientia, perfectio, cõpletio; & bonitas possint pertinere ad entitatem primã rei, vel secũdam, possintq; includere pertinentia ad vtramq; entitatem, cęterũ magis ex vi suæ significationis dicunt pertinentia ad entitatem secundam, quam ad primam; qđ sigillatim ostenditur, sufficiẽs enim, eo quod alicui est sufficiens, videtur supponere rem, cui sufficit: completio etiã complet illud, quod præcedit, qđ sine eo esset quasi vacuum, seu non plenum: perfectum ẽt excludit a se supposita, defectum, qui est carentia eius, quod natum est inesse rei, quæ perficitur: bene etiam esse non competit nisi rei iam existenti, quod competit per aliud ei superaditum. Quocirca omnia prædicta magis pertinent ad perfectionem secundam rei quam ad primã, quod ex eo confirmatur, quia vltimate non perficitur res, nisi per coniunctionem sui cum perfectiuo extrinseco vltimato, quando sic nata est res perfici: at ista coniunctio fit per perfectionẽ secundam rei, s. per operationem; ergo illa prædicta ad beatitudinem pertinẽtia, magis perfectionem secundam rei respiciunt quã primã, quæ est rei essentia & substantia. Ex ijs colligitur, quod beatitudo est perfectio secunda beati, immediate coniungens ipsum obiecto extrinseco perfectiuo ac nobilissimo, quod est vltimus finis eius, in quem vltimate ordinatur.

Secundo obserua, ꝙ beatitudo ex ratione

ratione sua dicit finem, est enim finis, & vltimum bonum ipsius beati, finis autem non tantum dicit vltimum, sed quod illud vltimum sit bonum, ex Aristotele secundo Phys. Ex quo infertur, quod finis dicit aliquid appetibile bonum, quia bonum est, quod omnia appetunt, sed non dicit quodcumque appetibile, sed propter se appetibile, & propter quod alia appetuntur, vt media ad ipsum, sunt enim appetibilia propter finem, ac consequenter nō propter se, finis vero propter se est appetendus; si autem est vltimus finis simpliciter est illud bonum, quod ex natura sua est summe appetēdum, & per consequens nō propter aliud, quia iam nō esset vltimus finis, sed propter se ipsum, & omnia alia propter eum. Dixi, ex natura sua, quia ex defectu vel abusu potentiæ appetentis potest contingere, ꝙ talis finis nō summe & per se appetatur, imò magis aliquid aliud, ad quod potentia inordinate appetens ipsum ordinat, sicut patet de voluntatibus peccatorum, vtentium fruendis, & fruentium vtendis. Ex imperfectione etiam potētiæ prouenire potest, vt non omnia appetantur propter ipsum, vt patet de appetitu sensitiuo, qui appetit bonum sensibile, non referendo in aliud bonum, sed stando in ipso, quia non potest in aliud bonū illud referre, hoc.n. solum potentię immateriali cōuenit: sed finis duplex est, ex 2. Phys. f. finis cuius gratia aliquid fit, & finis quo; finis cuius est finis extrinsecus, qui propter se appetitur ratione bonitatis in ipso existentis; finis vero quo, est finis intrinsecus, estq; aliqua perfectio rei appetentis finē gratia cuius, quo ei coniungitur immediate potētia, & hic finis quo, est propter finem cuius, quia ad ipsum ordinatur: Quocirca finis quo, non est vltimus finis simpliciter, siquidem in alium finē ordinatur. s. in finem gratia cuius. Ex ijs collige, quod sicut duplex est finis, ita duplex est beatitudo, quæ rationē finis obtinet: Vna est extrinseca & obiectiua, quæ est finis cuius, simpliciter vltimus, & optimus in toto genere entis, circa quem versari debet creatura intellectualis, quantum ad suas potentias superiores & optimas, in quibus ab inferioribus creaturis distinguitur; & hæc beatitudo est Deus ipse super omnia benedictus, qui est obiectum beatificans creaturam. Alius est finis creaturæ formalis, & intrinsecè sibi inhærens, & formaliter perficiens ipsam, quo vltimate, & complete, modo sibi possibili attingit obiectum beatificum, quod est Deus, & finis vltimus gratia cuius, ad quem finis ille intrinsecus, vt diximus, ordinatur & tendit, & per ipsum creatura intellectualis vltimate quiescit in fine vltimo extrinseco, qui est obiectum beatificum.

Tertio obserua ex eodē Scoto vbi supra, quod in entibus est aliqua perfectio prima, & aliqua secunda, vel quasi secunda: Prima est, quādo nihil deficit ad primum esse rei pertinens, seu ad esse essentiale: Secunda vero, quando nihil deficit ad esse secundū. Hæc autem perfectio secunda est in duplici differentia: quædam est intrinseca, quæ tamen non coniungit rem cum perfectiuo extrinseco: quædam vero ita est intrinseca, ꝙ in hoc perficit, quia coniungit rem, cuius est, cum perfectiuo extrinseco; nec mirū, quod aliquid perficiatur in aliquo extrinseco, quia attingendo extrinsecum, & præcipue si est perfectius se, habet vlteriorem perfectionem quam posset

habere

habere in se, & ad se, quo pacto ignobiliora perficiũtur in nobilioribus, vel ex coniunctione ad ea, non quidẽ essendo illa realiter, nec habendo illa formaliter inherentia, sed attingendo illa modo sibi possibili. Ex quo infertur, ꝙ ea res, cuius appetitus est ad aliquid ignobilius se, non perficitur simpliciter in extrinseco, nisi secundum quid; si vero appetitus rei sit ad aliquid nobilius, & præcipue ad nobilissimũ ens, tunc per cõiunctionem ad ipsum maxime perficitur; cum vero in perfectibilibus ac perfectionibus non sit in infinitum progrediẽdum, necesse est deuenire ad aliquam naturã supremã perfectibilem, & ad aliquid supremũ perficiens: talis natura perfectibilis suprema in hoc est natura quælibet creata intellectualis, quæ perfectibilis est per attingentiã supremi perfectiui, quod quidẽ attingit per propriam operationem intellectus & volũtatis, in quo consistit eius perfectio vltima secunda: sed quãuis in substantijs perfectio prima sit simpliciter nobilior quacumq; perfectione secunda intrinseca, tamen nõ est vltimata perfectio, quia ea habita, adhuc expectatur & appetitur vlterior perfectio, quæ est secunda, quæ quatenus coniungit immediatius perfectiori ac nobiliori, est quodãmodo appetibilior perfectione prima, præsertim in natura intellectuali, cuius voluntas amat aliquid nobilius se, & plus quam naturam illius, cuius est, ac proinde coniungit appetibiliori & in se, & sibi, quam sit natura eius, cuius est; voluntas enim diligit Deum dilectione ordinata plusquam se ipsam, qua vltimate cum Deo coniungitur.

Quarto obserua, Deũ quatuor modis illabi creaturę. Primo per intimam **pręsentialitatem absolute, sic illabitur cunctis creaturis, dãdo eis esse, quibus est intime præsens per suam substantiam & essentiã; & hic illapsus dicitur** generalis, quia ad omnem creaturã se extendit. Secundo illabitur creaturæ per gratiam, conferendo illi gratiã: & sic iustis illabitur. Tertio illabitur per gloriam, eam creaturę cõmunicando; quo modo solis beatis illabitur vt obiectum beatificans eos per sui visionẽ & dilectionem, quas ipsi circa Deum eliciũt, habitibus supranaturalibus adiuti. Quarto illabitur Deus creaturæ per vnionẽ hypostaticã, qua rõne est vnitus soli humanitati assumptę; cum aũt nostra beatitudo obiectiua sit Deus ipse, & principalior quã formalis nostra beatitudo, inquit Henricus, cõsistit in illapsu Dei immediato in essentiã aĩæ, & non in potentiam nisi mediate.

Sed hæc sñia Hẽrici, qua asserit beatitudinẽ immediatius perficere essentiam, quam potentiam, põt habere duplicem sensum seu intellectũ: Primus est, supposito ꝙ per beatitudinẽ alia sit perfectio essentiæ, alia vero potentię; quæram, quęnam illarũ sit principalior beatitudo; & in hoc sensu videtur Hẽricus sentire, ꝙ illapsus ille Dei, qui est in essentiam, vt essentia est, qui quodãmodo est prior operatione, quę est perfectio potentię, sit principaliter beatitudo. Secundus sensus est, ꝙ ponendo beatitudinẽ esse eandem perfectionem, & vnicã essentiæ & potẽtię, quæram, an illa vnica perfectio immediatius perficiat essentiam quã potentiam: in primo intellectu fit cõparatio duarum perfectionũ perficientiũ essentiam & potentiã; & quæritur, quæ illarum sit principalior, vt in ea consistat beatitudo; in secundo fit comparatio eiusdem perfectionis ad duo su-

sceptiua; & quæritur, quod illorum principalius perficiatur illa perfectione?& cum seclusa potētia, essentia nulla ratione possit recipere beatitudinē, bene tamen è contra, ideo principalius recipit potētia beatitudinem quā essentia, imo immediatum ac propriū susceptiuum ac præcisum beatitudinis formalis est sola potentia. His ita constitutis, sit

Conclusio prima. Inter omnia appetibilia à natura intellectuali est aliquid essentialiter simpliciter supremum, quod vere est infinitum bonū. Prima huius conclusionis pars probatur, quia vel est ordo essentialis inter appetibilia, vel accidentalis: sed quouis modo sit, necessario est deueniendum ad aliquod supremum volibile simpliciter; ergo inter omnia appetibilia à natura intellectuali creata datur aliquid essentialiter simpliciter supremum. Probo antecedens, nam si est ordo essentialis, sicut in causis efficientibus, propter ordinem essentialē deueniendum est ad primum efficiens, ita in appetibilibus propter eundem ordinem necesse est deuenire ad aliquod simpliciter supremum, aut erit processus in infinitum, quod tota natura abhorret. Si vero est ordo accidentalis, idem concluditur, tum quia quodlibet volibile & appetibile signatū esset essentialiter supremū, quia ex natura sua non esset ad aliud referibile, quia nihil essentialiter esset eo superius, nec perfectius, quia si haberet aliquod perfectius se, esset iam inter ea ordo essentialis; tum etiam quia impossibile est, ꝙ sit ordo appetibilium, vel aliquorum accidentaliter subordinatorum, nisi omnia ista dependeant ab vno supremo, à quo ordo iste accidentalis dependeat, omne enim per accidens reducitur ad aliquid, quod per se est tale; sicut dato, ꝙ in causis non sit ordo & essentialis, adhuc oportet esse vnam supremam causam, à qua omnes aliæ dependeant, vt docet Scotus in 1. distinct. 2. quæst. 2. ergo si appetibilia sunt per accidens ordinata, quod tamen est falsum, adhuc dari debet vnum supremum appetibile, quod per se & essentialiter sit tale, à quo omnia alia per accidens ordinata dependeant. Secunda pars conclusionis, scilicet ꝙ tale supremum appetibile sit infinitum, nam cuicunq; non repugnat infinitas, illud non est supremum nisi sit infinitū formaliter, quia quocunque dato finito, infinitum est superius: sed appetibili & volibili secundum se non repugnat infinitas; ergo non est simpliciter supremum, nisi sit infinitum. Probo minorem, quia appetibile vel volibile secundum se, vel est perfectio simpliciter; vel concomitatur conuertibiliter aliquam perfectionem simpliciter, quam importat, quia conuenit toti enti, sicut & ratio boni, & quodcumq; tale est perfectio simpliciter; sed perfectioni simpliciter non repugnet infinitas, nam si repugnet infinitas in aliquo, puta in ente infinito, esset simpliciter melior modo ipsa quā ipsa, & sic melior esset Deo non esse sapientem quam sapientem, & non appetibilem quam appetibilem, quod est contra rationē perfectionis simpliciter; ergo appetibili vel volibili nō repugnat infinitas; ergo supremum volibile est infinitum, quia in nullo alio infinitas hæc reperiri potest; si autem non repugnat esse infinitum; ergo est, quia in æternis idem est posse & esse. Vel aliter si aliquid appetibile vel volibile potest esse infinitum, & infinitum non potest exce-

excedi; ergo aliquid poteſt eſſe volibile ſupremum ſimpliciter: ſi autem poteſt eſſe;ergo eſt, quia ſi nõ eſſet,& poſſet eſſe, non poſſet eſſe,niſi ab alio in eſſentia & natura,& ita nõ eſſet ſimpliciter perfectum & ſupremum in aliqua perfectione ſimpliciter,ſed illud,à quo eſſet,rationem ſupremi haberet.

Secunda concluſio.Supremum appetibile vel volibile eſt illud ſolum, quod a qualibet natura intellectuali ſimpliciter propter ſe eſt volendũ; illud aũt dicitur pp ſe volendum,cui ex propria natura repugnat eſſe volendũ propter aliud,& ordinari ad aliud.Probatur concluſio, ſupremum volibile eſt obiectum volibile a quacunq; natura intellectuali, & hoc per voluntatem; ergo illud debet eſſe propter ſe. Probatur conſequentia, quia inter volibilia aliquid eſt ꝓpter ſe volendum, ne ſit proceſſus in infinitum:nullumq; erit ſupremum,ſi quodlibet eſt propter aliud volendum; ergo ſi aliquid eſt ſimpliciter ſupremum volendum, illud eſt ſimpliciter propter ſe volendum;ergo ſolum ſupremum volibile eſt propter ſe volendum à qualibet voluntate,cuius eſt obiectum, & cætera propter ipſum, ſi ordinate velit: hoc autem ſupremũ volibile vult quælibet natura intellectualis ſibi, q̃a ex coniunctione ad ipſum perficitur, licet & ſe,& ipſam perfectionẽ,quam recipit ex tali coniunctione, ordinate volendo velit propter ipſum volibile propter ſe appetendum, quod eſt ſupremum volibile et ſupremum bonũ.

Tertia concluſio. Nulla natura intellectualis vltimate perficitur, niſi habendo ſupremum appetibile, & hoc perfecte ſecundum modum ſibi poſſibilem habendi illud. Probatur cõcluſio,quia natura intellectualis nata eſt vltimate & maxime perfici in illo ſolo obiecto,quod eſt ſibi propter ſe volendum: ſed tale obiectum eſt ſupremum volibile & appetibile, ex præcedenti concluſione; ergo non poteſt vltimate & complete perfici, niſi in ſupremo appetibili habito & poſſeſſo, modo, quo eſt poſsibile ab eo haberi, quia eo non habito, manet natura volitiua & imperfecta,& inquieta, & minime ſatiata. Et confirmatur,quia in habentibus appetitum, ſiue animalem,ſiue etiam naturalem, non habetur vltimata perfectio, niſi habito eo, quod tali appetitu appetitur propter ſe; vnde graue imperfectionem aliquam habet extra centrum,& appetitus ſenſitiuus carens ſummo conueniente, manet etiam inquiete huiuſmodi appetitus,non obtento obiecto, quod ſumme appetitur; & quãuis res appetentes primam perfectionem habent,quę ad eorum eſſe eſſentiale pertinet,abſq; coniunctione cum appetibili extrinſeco,quod propter ſe appetunt,carent tamen ſecunda,quam habent ex coniunctione ad primam, de qua notab.ſecundo diximus:pręcipuè autem hoc cernitur in naturis intellectualibus,quæ ſupremo appetibili appetunt coniungi, quarum coniunctio fit per intellectum & voluntatem,intelligendo & amando bonum appetibileq; ſupremum, quibus operationibus illud poſsident modo poſsibili ab eis haberi & poſsideri, in quo vltimate & cõplete quieſcunt,& ſatiantur.

Quarta concluſio.Beatitudo formalis naturæ intellectualis cõſiſtit in operatione & actu ſecũdo, quocirca obiectũ beatificũ,quod eſt ſupremũ appetibile, ac ſummũ bonũ operatur.Probatur,q̃a nulla pfectio intrinſeca beati eſt

ti est beatitudo, nisi pro quãto immediate coniũgit perfectiuo extrinseco, vel quasi extrinseco, quod est supremum appetibile propter se volẽdum, & obiectum beatificum: sed immediatissimum coniungens naturam intellectualem cum obiecto extrinseco, vel quasi extrinseco, est operatio; igitur operatio est beatitudo intrinseca & formalis beati, ac vltima eius perfectio, cum qua summe sibi bene est, quando per eam summe perfectiuo coniungitur. Consequentia est bona; maior probatur, quia non potest alicui vltimate & cõplete bene esse, nisi habendo illud, quod est summe volendum, quod est perfectiuum extrinsecum, vel quasi extrinsecum, vt puta obiectum beatificum. Dixi, quasi extrinsecum, pro Deo, in quo obiectum beatificum est idem cum ipso beato, scilicet Deo. Minor argumenti ostenditur, quia nec essentia, nec potentia illi extrinseco perfectiuo coniungitur, nisi per operationem, quæ est talis perfectio intrinseca, quę tẽdit per se in obiectum immediate, etiam excludendo quamcumque formam absolutam mediam. Conclusio hæc intelligitur de beatitudine formali, quæ est finis intrinsecus creaturæ intellectualis, seu finis quo, & gloria, qua intrinsece perficitur, nam beatitudo obiectiua; quę est finis extrinsecus, & gratia cuius, & ĩ quo vltimate quiescit natura intellectualis tanquam in appetibili supremo propter se volendo, est ipse Deus benedictus, qui est obiectum beatificum, beatificans omnes vt obiectum. Hæc nostra Conclusio probatur ex Aristotele primo Ethico. c. 8. & 9. vbi ait, quod beatitudo seu felicitas est operatio optima. Et 10. Ethic. c. 10. specificans in qua operatione beatitudo consistat, ait, Deos omnes felicissimos esse arbitrati sunt, quia semper viuunt, & non dormiũt; ergo operantur; quare inquit, Dei operatio à beatitudine differens speculatiua nunquam erit. Et 12. Metaph. cap. 6. loquens de intelligere diuino, si non intelligat, (inquit) quid vnquã erit insigne ei & venerabile? Sed se habet quemadmodũ vt sit dormiens. Et 9. Metaph. cap. 7. concludit, felicitatem in operatione consistere. D. etiam Augustinus 1. de Doctrina Christiana, cap 6. ait, summa merces est, vt ipso fruamur, scilicet Deus: summa autem merces est beatitudo, ipsũ vero perfrui est operatio; igitur, &c. Et sane ita est, quia beatitudo formalis consistit in illo, per quod vltimate & actualiter attingitur optimum creaturę intellectualis, quod est obiectum beatificum: sed hoc fit per actum secundum, & operationem; ergo beatitudo formalis naturæ intellectualis in operatione consistit. Et confirmatur, quia beatitudo formalis naturę intellectualis creatæ, vel est substãtia eius, vel põa, vel habitus, vel operatio, vel passio consequẽs operatione, q̃ est delectatio: Sed non est substantia, tum quia soli Deo competit esse beatum per suam essentiam, tum etiam quia semper à principio sui esse esset beata, quia habet suã essentiam, nec posset esse misera, durante suo esse. Nec est potentia ipsa, quia manente potẽtiã, maneret beatitudo, nec ipsa potentia manente potest esse misera creatura, quia vel potentia est eadem cũ substantia, vel si non est eadem, non tamen potest esse misera sine ea. Nec consistit in habitu beatitudo, nec in specie, tum quia per hęc non attingitur immediate, nec vltimate obiectũ beati-

beatificum sine operatione, tum etiã quia in istis non distinguitur non beatus, puta dormiens, à beato, sicut neç in essentia & potentia, tãdẽ quia nullum horum habet rationem optimi; actus enim cæteris paribus, melior est specie & habitu, quia ista ordinantur ad ipsum. De delectatione vero postea dicetur, quod in ipsa beatitudo non consistat.

Conclusio quinta; qua præcedens magis roboratur. Beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam creaturæ intellectualis, quo illi illabitur intime & præsentialiter. Conclusio hæc est contra Henricum, oppositum asserentem vbi supra, quæ ex præcedenti manifeste sequitur, nam si beatitudo in operatione consistit; ergo non in illo illapsu Dei ad creaturum, sed potius in operatione circa ipsum beatificatur. Sed probatur Conclusio rationibus proprijs. Primo sic, illapsus essentiæ Diuinæ in essentiam creaturæ, ex quo incipit esse, est semper vniformis essentia creaturæ manente; ergo si in tali illapsu consistit beatitudo, erit vtiq; creatura intellectualis semper beata, ex quo habet esse. Sed consequens est manifestissime falsum; ergo beatitudo non consistit in illo illapsu. Præterea quia creatura de non beata fieret talis absq; sui mutatione, & vniformiter se haberet, quod implicat: si igitur de nouo fit beata, & mutatur; ergo aliquis nouus effectus causatur à Deo in eius essentia, qui est formaliter beatitudo eius; tunc sic, vel ille effectus est in essentia creaturę, vt distinguitur à potẽtia, vel est in potentia: si primum; ergo ille effectus erit actus primus, at per nullum actum primum distinctum à secundo, potest creatura intellectualis attingere immediate essentiam diuinam; ergo in eo non consistit beatitudo formalis eius. Minor patet, quia non coniungitur Deo immediate, vt perfectiuo vltimo extrinseco nisi per actum secundum, & operationem. Præterea nihil proprie mutatur, nisi nouum aliquid sibi inhæreat formaliter: sed beatus cum primo beatificatur, mutatur, quia aliter se habet nunc quam prius, transitque de miseria ad beatitudinẽ; ergo mutatur per formam inhærentem: sed quomodocumque diuina essentia illabatur creaturæ numquam est nec potest esse forma eius, ergo oportet, quod aliquid aliud insit de nouo creaturæ quo formaliter sit beata. Item illapsus diuinę essentiæ in essentiam creaturæ intellectualis est prior natura quacumque operatione, quia fit secundum actum aliquem primũ, vel quia sicut essentia, quæ est actus primus, est prior natura sua operatione, ita illapsus diuinæ essentiæ in ipsã essentiam creaturæ, est prior illapsu in operationem, quia sicut essentia ad operationem, ita illapsus in essentiam ad illapsum in operatione, quia prius natura potest esse absque posteriore, absque vlla repugnãtia absoluta; ergo si in illo illapsu beatitudo creaturæ consistit, non operans, sed se habens vt dormiens, potest esse essentialiter beatus. Item beatitudo Dei non consistit completiue in identitate beatificabili ad obiectum beatificum; ergo neque beatitudo creaturæ consistit in aliqua identitate, vel intraneitate obiecti beatifici per illapsum in creaturã beatificabilem. Probatur antecedens, quia vltra illam identitatem requiritur operatio, aliter Deus non operans, & habens se vt dormiens, posset esse beatus, quod omnium Philosophorũ

con-

consensui opponitur. Consequentia probatur, quia sibi vltra identitatem requiritur operatio, multo magis hic vltra illapsum, qui nullo modo illi idē titati æquari potest. Tandem creatura est beata proportionaliter aliquo modo illi, quo Deus est beatus: sed Deus non est beatus præcise per hoc, ꝙ est idem sibi, sed per hoc, quod est intelligens & volens se tanquam obiectum, alioquin ex hoc, quod beatus non posset inferri, quod esset intelligens, quia si non haberet intellectū adhuc esset idem sibi: ergo nec creatura est beata per hoc, quod diuina essentia est ei intima præsens, sed per intellectionem & volitionem, qua ipsum intelligit & vult. Præterea beatitudo formaliter perficit beatum, sed essentia diuina per suum illapsum in naturam intellectualem eam non perficit formaliter, sed tantum sicut aliqua causa extrinseca, si vero illabitur potentiæ, perficit eam tanquam causa extrinseca vt obiectum, & perficit eam formaliter per formā causatam, quæ est operatio attingens eam vt obiectum; ergo beatitudo formalis creaturæ intellectualis non consistit in illapsu Dei in essentiam eius, sed in operationem.

Ex hoc sequitur, hanc propositionem esse falsam, essentia diuina principalius perficit essentiam quam potentiam, si sermo sit de perfectione formaliter: si vero sit sermo de perficere qualitercumque informando, vel alio quouis modo, non cōcluditur propositum, s. quod beatitudo sit principalius in essentia, quia illud perficere pertinet ad actum primum, quod non est perficere beatificum, quod ad actum secundum pertinet. Præterea negari potest, quod Deitas perfectius perficit essentiam quam potentiam, quia illapsus in essentiam est communis & generalis omni creaturæ, licet vnicuique proportionaliter secūdum gradum entitatis suæ: at ille illapsus, qui est essentiæ diuinæ vt obiecti, in potentiam est specialis naturæ nobilissimæ, vt nobilior illo communi, qui est in essentiam, licet ille communis in essentia ad esse sit principalius essētiæ, quam potentiæ, sicut & ipsum esse est principalius ipsius essentiæ, quā potentiæ; itaque illapsus in essentiam quia est ad esse, est principalior quam illapsus in potentiam, etiam ad esse, cæterum illapsus essentiæ diuinæ in potentiam intellectualem in ratione obiecti beatifici attingibilis per operationem eiusdem potentiæ. Per hoc soluitur argumentum primum positum pro opinione Henrici; vel si tibi non placet solutio hæc, dic, quod primus illapsus est perfectior absolute, sed nō est beatificus, sed alius illapsus minus perfectus: Exemplum est in illapsu Verbi per vnionem hypostaticam, qui est omnium perfectissimus, non est tamen beatificus, quia illapsus beatificus diuinæ essentiæ in naturā intellectualem non est illapsus in essentiā vt essentia est, sed est essentiæ diuinæ, vt obiecti beatifici, in eam vt attingentem ipsam, vt obiectum, attingit autē principalius per potentiam.

Colligitur secundo, quod si alia est perfectio essentiæ, & alia potentiæ, & quod illa sit perfectior ista, non proinde sequitur, vt beatitudo principalis consistat in illapsu Dei in essentiam quam in potentiā, quia ille pertinet ad actum primum, in quo non consistit coniunctio naturæ cum obiecto nobilissimo extrinseco, sed in actu secundo, & consequenter beatitudo nō est in illo illapsu primo Dei ad essentiam,

sentiam, sed in illapsu ad potentiam in ratione obiecti beatifici.

Sequitur tertio, quod potētia principalius ac prius recipit beatitudinem quam essentia, animęsiue potentia re ipsa distinguatur ab essentia, siue sit eadem realiter formaliter, tamen sit disiuncta, quia circumscripta potentia per possibile vel impossibile, essentia nullo modo reciperet beatitudinem, quā tamen potentia reciperet circūscripta essentia per possibile uel impossibile, quia beatitudo est operatio, cuius immediatū susceptiuum est ipsa potentia; ergo potentia principalis recipit beatitudinem, & consequenter principalius beatitudo perficit potentiam quā essentiam; conclude ergo, quod beatitudo non potest consistere in illapsu Dei ad animam, quouis modo ei ante operationem vniatur, quia huiusmodi illapsus & vnio, etsi medio effectu reali fiant, præcedunt beatitudinem formalem, quæ non nisi in operatione consistit. Quæcumque ergo vnio Dei ad animam operationē eius præcedens, non est formalis beatitudo hominis, sed præsupponitur ad eam, quia formalis beatitudo est obiecti beatifici assecutio, quæ per illam vnionem non fit, nec per quamcūq; Deificationem essentiæ, per quodcūque supernaturale donum, si huiusmodi Deificatio operationem præcedat, sicut re vera præcederet, quia sicut essentia præcedit, potentiam, ita Deificatio essentiæ Deificationē potētiæ, à qua immediate oritur operatio; & sicut esse præcedit operari, ita Deificatio essentiæ præcedit naturę ordine operationē potentiæ, ergo beatitudo formalis non potest consistere in illa Deificatione & vnione Dei cū essentia præcedente operationē potentiæ; vnitur ergo reali vnione diuina essentia cū aīa nostra, cū sit beata media gratia & lumine glorię, sed in illa vnione nō cōsistit beatitudo nostra formalis, sed ī operatione sequenti intellectus, vel volūtatis. Et cōfirmatur, qa aīa nostra quadā propēsione est beata ad id, quo Deus est beatus; sed Deus nō est beatus in vnione suæ essentiæ cū intellectu, sed per intellectionem & delectationem suæ essentiæ; ergo nec anima nostra erit beata illa vnione, sed prorsus visione & fruitione essētiæ. Vnde hęc nostra formalis beatitudo essentialiter non consistit in habitu, nec in aliquo, quod rationem actus primi habeat, sed in solo actu secūdo, licet præsupponat habitum & actum primū.

Sed obijcies forsitan, potentiā intellectiuam creaturæ esse accidens, ac cōsequenter non posse in ea subijci operationem, quia accidens non accidit accidenti, ex Aristotele 4. Metaph. at essentia seclusa potentia, posset aliqđ accidens, saltem mediatū recipere; ergo, &c. Respondet Scotus negando, potentiam esse accidens, cum sit idē realiter intellectuali essentiæ creaturæ; sed admisso, quod accidens sit, negat accidens non posse subijci in accidente, quia iuxta Auicen. uelox & tardum sunt passiones motus: & rectū & curuū sunt passiones lineæ: illa vero subiectantur in motu, ista in linea, cum vtrumq; subiectum sit accidens, & proprietates, quæ in secūdo modo de accidentib. affirmātur, sunt eorū accidētia, & in ipsis subiecta ita; ergo accidēs vnū pōt alterius esse subiectū. Ad Arist. dicit Scotus, ipsius dictū expositione īdigere, nō. n. est intelligēdus Arist. q̄ qa duo accidentia accidūt eidē subiecto, ideo vnum accidit alteri, quia tūc ita superficiens accideret albe-

albedini sicut albedo superficiei;est ergo intelligendus Aristoteles non de accidētibus ordinatis, quorum vnum est ratio recipiendi aliud, sed de accidentibus disparatis,sicut ipse exemplificat, vt album & musicum, quorum neutrum in alio recipitur.

Conclusio Sexta.Quamuis beatitudo formalis habitum præsupponat secundum potentiam Dei ordinariam, non tamen consistit essentialiter in illo,sed in operatione. Probatur, quia habitu quocūq; sublato, visione Dei, & amore positis in intellectu & voluntate creatis,ponitur beatitudo, igitur habitus non est de essentia beatitudinis. Præterea beatitudo formalis est formaliter ipsa adeptio & consequutio sūmi boni: sed habitus etiā vt habet adiunctum actū,nō est formaliter talis adeptio, sed tantum efficienter, quia est principium effectiuum actus,qui est adeptio ; ergo beatitudo formalis non consistit in habitu, sed in operatione sola, per quam solum natura intellectualis coniungitur immediate vltimo fini, ac summo bono.

Septima Conclusio. Operatio, in qua consistit nostra formalis beatitudo,est aliquid creatum, & verum accidens inhærens animę beatæ,& multiplicatum secundum pluralitatem subiectorum, quæ ab ea dicuntur beata. Probatur primo, quia illa operatio, qua beatificamur formaliter, vel est creata, vel increata; non est increata, quia impossibile est seclusa vnione hypostatica,qđ operatione diuina formaliter mens nostra sit beata: sed inter intellectum nostrum,& visionem & amorem increatum,non est talis vnio ; ergo nullo modo dici potest formaliter beatus per visionem,seu operationem increatam; ergo necessario illa operatio est creata inhærens animæ creatæ. Et confirmatur,quia operatio, quæ est beatitudo formalis animæ nostrę, debent ei esse intrinseca per modum operationis. Sed actus, qui est in Deo,non potest esse intrinsecus animæ;ergo nec potest esse formalis beatitudo eius. Probatur minor, quia actus non potest esse intrinsecus per modum operationis, nisi auctæ per identitatem, sicut in Deo actus secūdus est idem Deo per inhęrentiam, sicut accidentia dicuntur hoc modo intrinseca subiecto, cui insunt: sed actus increatus non potest ijs modis esse intrinsecus animæ nostræ;ergo nec potest esse formalis eius beatitudo; ergo necessario beatitudo formalis debet esse quid creatum,& cum non sit substantia, erit necessario accidens. Minor patet, quia non potest dici vnus actus esse idem animę nostrę, nec ei vt accidens inhærere.

Octaua Conclusio. Non est de intrinseca ratione beatitudinis nostræ formalis,vt sit à mente nostra efficienter.Probatur,quia si seclusa omni simili efficientia causaretur in mente nostra illa formalis beatitudo,absque dubio esset per eam formaliter beata, quia operationes immanentes sunt qualitates productæ per actiones potentiarum,quarum sunt termini,vt in prima part.ostendimus. Vnde ita bene essem formaliter videns,si Deus in oculo meo se solo visionē pulcri causaret, ac si talis visio esset efficienter à meo oculo, non enim vidētes sumus, quia visionem efficimus, sed quia eam recipimus; vnde intellectus noster possibilis non est intelligens, in quantum producens intellectionem, sed in quantum eam recipit, qua recepta intelligere & operari dicitur.

Ad

Ad argumenta, quibus opinio Henrici fundabatur.

AD primum iam supra responsdimus in probationibus ad vltimam conclusionem,& ex supra notatis satis patet.

Ad secundum dicit Scotus, quod potest ad oppositum adduci,& ex eo probari, quod beatitudo immediate perficit potentiam,quia gratia immediate perficit potentiam,& non essentiam, quia forma nulla perficit aliquid illimitatum & indifferēs,ad pluraque præcise perficit ipsum,ac si esset determinatum ad alterum illorum: sed si anima esset tantum intellectus, non posset perfici gratia,quia etsi posset habere actum,nō tamen ille esset gratus & acceptus; si tamen esset anima sola voluntas,posset perfici gratia, & si per impossibile haberet actum, haberet actum gratum; ergo signum est euidentissimum, quod gratia potius est in voluntate quam in animæ essentia, siquidem gratia ipsam perficit in ordine solum ad actum voluntatis elicitum vel imperatum, vt sic; ergo gloria & beatitudo erit in potentia animæ immediate, non in essentia,sicut & ipsa gratia.

Ad tertium dico, habere vim contra eos,qui potentias re ipsa distinctas ab essentia naturæ intellectualis constituunt,non vero contra me,quia eas reipsa idem esse assero cum ea.

Ad quartum dico, quod recreatio inuerso ordine & contrario fit ei,quo fit creatio,in creatione enim quod primo accipit esse, est rei natura, deinde eius potentiæ; in recreatione vero,seu in regeneratione per gratiā & beatitudinem formalem,prius potentiæ recreantur,quia gratia & gloria prius in potentijs quam in essentia recipiuntur,& ex potentia redundat in essentiam.

Si vero obijcias, esse redundare ab essentia in potentias,& consequenter debere beatitudinem redundare ab essentia in potentias,quia naturalis ordo exposcit, vt redūdantia fiat à priori in posterius,& non è contra. Respōdeo,nihil prohibere,quod aliquid respectu eiusdem in prius, & posterius, alio & alio modo, ex eo modo, quo prius est ex ipso in posterius, potest aliqua redundantia fieri alicuius rei sibi propriæ; sicut licet esse redundet in calorem à substantia ignis, tamen calere è conuerso conuenit substantiæ à calore. Ita in proposito, licet esse, redundet in potentiam ab ipsa essentia, tamen actus secundus,qui primo conuenit potentiæ,redundabit ab ipsa in essentiam, & ita quantum ad perfici actu secundo,in quo beatitudo formalis consistit,est prior potentia quam essentia,& sic tanquam à priori fit redūdantia in posterius.

Ad quintum dico, quod beatitudo non consistit in illapsu diuinæ essentiæ in essentiam naturæ intellectualis, qui est præsentia intima essentiæ ad essentiam,sed in illapsu in ratione obiecti beatificantis, qui primo est in potentia,ex qua,vt paulo ante dicebamus, redundat in essentiam. Ad idem sub alia forma positum dico,ad maiorem,quod non consistit beatitudo in possessione quacunque diuinæ essentiæ,sed vt obiecti beatifici, non sic autem habetur per illapsum in essentiam,sed in potentiam,per cuius operationem solum attingitur diuina essentia, in ratione obiecti beatifici. Nec essentia diuina perficit vt forma essen-

essentiam, cui illabitur, quod tamen ad beatitudinem formalem est necessarium, quia beatitudo est forma formaliter, & summe perficiens naturā, cuius est; quod de essentia diuina respectu creaturæ haud quamquam dici potest, sed hoc diximus supra.

Ex ijs collige, beatitudinem esse perfectionē secundam rei, non primam, quia res perfectior sm̄ primā perfectionem, potest esse alijs imperfectioribus miserior, vt patet de Lucifero: Hæc autem perfectio secunda bene exprimitur per hoc, quod est bene esse, quia per ipsam beato est simpliciter bene. Præterea est perfectio secunda, quia bene esse præsupponit bonitatem alicuius, cui bene sit, in perfectionibus autem secundis est ordo sicut ī primis, ita ꝙ aliqua est vltima circa quam res, cuius potest esse, est imperfecta priuatione, quia nata est eam habere, & ea caret; quod si perfectio habita sit vltima respectu rei, cuius est, sed nō simpliciter, tūc res est imperfecta negatiue, & non priuatiue, quia eam non habet, nec eam nata est hr̄e attenta eius natura propria. Cum dicimus, beatitudinem esse perfectionem vltimam, intelligimus vltimam simpliciter in suo genere, s. in genere perfectionum formalium secundarum. Exemplo res declaratur, natura non intellectualis, sed sensitiua, nata est hr̄e perfectionem suam secundam sensitiuam, quæ in operatione & sensatione perfecti sensibilis cōsistit, quæ est vltima eius perfectio, nō quidem vltima simpliciter, quia datur alia ea vlterior, vt perfectio secunda rei intellectualis, quam si non habet natura non intellectualis, est imperfecta negatiue, non vero priuatiue, quia non est nata habere illam perfectionem; vnde beatitudo dicit perfectionem secundam, excludentem imperfectionem priuatiuam & negatiuam, tanquam perfectio secunda suprema saltem in genere suo, qua habita, est beato perfecte bene, & ea non habita, non est sibi perfecte bene, sed imperfecte priuatiue; sed si res hanc perfectionem non habet, nec potest habere, non est sibi perfecte bene, sed imperfecte negatiue. Est etiam hæc perfectio secunda, per quam est perfecte bene beato, & per quam solum attingitur bonum perfectum immediate, seu beatitudinem obiectiuam, quæ est Deus.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum dico, quod beatitudo est duplex: alia obiectiua, alia formalis. Prima, q̄ est Deus, est cā finalis omniū rerū, & sic est causa creaturæ beatæ & eius beatitudinis formalis, sed non est sermo hic de fine vt causa, sed de fine pro perfectione vltima, ad quam res ordinatur; vel pro optimo, in quo res vltimate quiescit per suam operationem. Deus Optimus Maximus est finis omnium vt causa finalis, & hoc inquit Scotus in 4. d. 49. quæst. 8. in respōsione ad vltimum principale, non aliter, nisi propter quam omnia sunt res. Deus enim omnia producit propter se ipsum, sed non omnia producit ad se, vt ad finē immediatum attingendum per operationem, sic enim solius creaturæ intellectualis est finis. Beatitudo formalis est vltima & optima operatio creaturæ intellectualis, qua vltimate in optimo & supremo bono quiescit, quæ que est finis formalis & quo, creaturæ beatæ

beatæ, sed vltimate finis qui, ad quē ordinatur beatitudo formalis, est Deus, qui est causa etiam finalis beatitudinis formalis; Nec beatitudo formalis est in aliquo genere causa substantiæ, vel potentię beatificabilis, sed inter perfectiones accidentales, quæ insunt creaturæ, dicitur finis non sumptus pro causa, sed pro vltimo, & optimo, quo attingitur finis gratia cuius, qui est Deus; nec requiritur, quod beatitudo formalis sit absolute perfectior, ac nobilius ens quam res, cuius est, quia iuxta Aristotelem septimo Metaphysi.c.quarto, substantia est magis ens quolibet accidente. Ex quo euidenti consequentia infertur, Angelum esse nobiliorem ratione suæ essentiæ ac perfectiorem sua beatitudine; ergo non est inconueniens, quod aliqua perfectio, quæ est actus primus substantiæ intellectualis creatæ, sit verior perfectio, ac in se nobilior quam beatitudo, esset tamen inconueniens, quod aliqua perfectio secunda sit perfectior ea, vnde beatitudo inter perfectiones secundas est nobilissima perfectio secunda, sed quacumque secunda est aliqua prima simpliciter nobilior in creaturis, vnde secunda, & prima sunt realiter distinctæ.

Sed obijcies, vnaquæque res est propter suam operationem; ergò operatio est perfectior re, cuius est, sicut finis est perfectior ijs, quæ sunt ad finem. Respondeo, bifariam posse intelligi rem esse propter suam operationem: Primo sicut propter rem, quæ est eius finis, & sic est falsum: Secundo, tanquam propter propriū complementum, & sic est verum, ita quod vnumquodque, habens operationem esse propter operationem, nihil aliud est, quam esse propter se ipsum in actu cōpleto & perfecto. Vel dicendum secundum D. Thomam in 4.d.dist.49. quod accidens consideratum secundum quod inhæret subiecto, est imperfectius substantia, sed consideratum in ordine ad extrinsecum, & quatenus rem cum nobiliori se coniungit, potest dici perfectius substantia.

Ad secundum dico, quod coniunctio ad summum bonum potest accipi bifariam: Primo formaliter, & sic est relatio quædam: Secundo fundamentaliter pro perfectione, quæ est ratio coniunctionis, & in qua fundatur coniunctionis relatio. Primo modo verum est, quod coniunctio est quædam relatio, sed in ea non consistit beatitudo nostra formalis, sed in coniunctione secundo modo, quæ est perfectio vltima, quæ summo bono coniungitur: ipsa autem operatio est, qua formaliter coniungimur & vnimur Deo, nec alia vnio est ibi inquirenda; est etiam illa operatio entitas quædam absoluta, nec dicit quidditatiue respectum, licet bene sit sibi consubstantialis respectus attingentiæ ad obiectum beatificum, sine quo nulla potentia esse potest, quia est idem sibi secundum rem. Nec cum dicimus, beatitudinem in operatione consistere, volumus asserere, q̄d consistat in actione de genere actionis, quia hæc non est simpliciter perfectio agentis, ignis enim ignem producens non est perfectior quam si nihil produceret, sed intelligimus operationem, quæ est actus vltimus potentiæ, & quædam qualitas, sicut in prima parte late diximus, in Cōtrouersia de uerbo mētis.

Ad tertium dico, q̄ beatus operās sua

sua operatione, quæ est beatitudo perficitur. Cum vero dicis, nullum agens sua actione perficitur; dico, id verum esse de actione, quæ est de genere actionis, falsum autem de actione, quæ est de genere qualitatis, cuiusmodi sunt actiones immanentes, vt intellectio, & volitio, quæ sunt vltimi actus potentiarum; & quamuis agens vt sic, actione de genere actionis non perficiatur, tamen nō est incōueniens, quod per terminum suæ actionis perfectius reddatur, quando illam in se recipit vt actum vltimum suæ potentiæ, sic intellectus perficitur per intellectionem, quam producit, & visus per visionem, quod non accidit, quia effectus productus non manet in agente. Nec ex ijs sequitur agens vt agens mutari, quia ibi non est mutatio de non agente in agens, sed de non operante in operans; nec quatenus est causa actiua operationis mutatur, sed quatenus est potentia receptiua eius; nec inconuenit eandem potentiam secundū rē esse actiuam & receptiuam, respectu eiusdem effectus, diuersis tamen rationibus, non enim quatenus actiua est receptiua, nec è contra. Sed hic aduerte, ꝙ agēs quatenus agens est, non mutatur proprie, quia etsi actio sit in agēte, non tamen res acta & terminus actionis, per cuius receptionem solum poterat mutari; & ideo cum de non agente fit agens, causa aliqua eo solo mutari non dicitur, bene tamen cum de non operante fit operans, quia vere recipit formam per actionem productam, quæ est ipsa operatio. Cum vero dicitur in argumento, quod beatus non potest esse causa actiua suæ beatitudinis, dico, esse falsam, nam & intellectus est causa actiua visionis beatificæ, quia beatificatur, & voluntas fruitionis, quia perficitur, nec id aliquod inconueniens reputari debet, quia per hoc non asseritur ipsum modum esse totalem suæ beatitudinis causam, sed partialem, quia à potentia & obiecto pariter notitia præcedente lumine gloriæ in intellectu, & charitate in voluntate, & Deo promouente.

Ad quartum. concedo maiorem, sed nego minorem, immo actus est simpliciter perfectior habitu; tum in ratione perfectionis finalis, ad quā habitus ordinatur, & qua immediatius attingitur obiectum finale; tum etiam in ratione perfectionis formalis, quia tanta perfectio non posset competere habitui tali in summo, quanta actui in summo. Nec hic impedit, quod habitus sit causa actus, quia non est causa totalis, sed partialis, quæ etsi æquiuoca sit, potest esse suo effectu imperfectior. Cū vero dicitur, quod habitus est diuturnior actu; dico, quod in proposito actus beatificus est æque diuturnus habitu, & ex parte potentiæ, & ex parte obiecti, & ex causa ipsius actus.

ARTICVLVS II.

An intellectus sit nobilior potentia quam voluntas.

PArs affirmatiua probatur, primo, quia illa potentia est perfectior ac nobilior, cuius obiectū est simplicius, abstractius, & immaterialius: sed obiectum intellectus est huiusmodi, respectu obiecti voluntatis; ergo est nobilior potentia. Probo minorem, nam cętera sunt manifesta, quia obiectum intellectus est verum, obiectum volun-

voluntatis est bonum: sed verum est simplicius, abstractius, & immaterialius quam bonum, vt de se patet; ergo &cæt. Et confirmatur, quia ratio entis præcise accepta est nobilior quacunq; ratione supradicta, præcise accepta, sicut ratio subiecti est nobilior ratione passionis, ergo quod sibi tāquam perfectissimo est propinquius, illud est perfectius, sed verum est propinquius enti sic accepto, quam bonum, est enim verum prior passio entis, quam bonum; igitur &cæt.

Secundo, illa potentia est nobilior cuius habitus perfectius disponens ad actum est nobilior: sed aliquis habitus intellectus est nobilior quocunq; habitu voluntatis, quia secundum Philosophum 1. Metaph. sapientia est nobilissimus habitus; & idem dicit 6. Ethic. quæ est in intellectu, nobilior aūt habitus uoluntatis, secundum eūdem Philosophum, est iustitia, vel amicitia, quæ sunt etiam, secundum Philosoph. phum, inferiores sapientia; igitur intellectus est perfectior potentia quam voluntas.

Tertio, actus intellectus est nobilior actu voluntatis; ergo similiter intellectus est voluntate perfectior, quia sicut actus ad actum, ita potentia ad potentiam se habet. Probo antecedens, tum quia actus intellectus non dependet ab actu voluntatis; sed è cōuerso; tum etiam quia actus intellectus est regula & mensura actus voluntatis; & tandem quia actus intellectus est causa æquiuoca actus voluntatis; igitur &cæt. Et confirmatur, quia perfectius est, quod in perfectione minus dependet, quia dependere imperfectionem dicit, sed actus intellectus nō dependet à voluntate, sed è conuerso; ergo actus intellectus est perfectior.

Quarto, actus intellectus est purior, quia nullam impuritatem contrahit ab obiecto, intelligere enim malum, non est malum, sed actus voluntatis impuritatem cōtrahit ab obiecto, quia velle malum, malū est; & præter hoc est alia impuritas in volitione, quia est motus ad rem in se, non vero intellectio, imo est motus rei ad animam, ex primo de Anima, & 6. Metaph. verū & falsum sunt in anima, bonum vero & malum, in rebus extra ergo; actus intellectus est nobilior actu voluntatis.

Vltimo probatur auctoritatibus Aristotelis. Prima est 10. Ethic. vbi ait, quod intellectus est optima potētia. Secunda est primo Polit. vbi asserit, intellectum principari appetitui, tanquam sciens & habens rationem, & qua ratione imperatur ap petitui sensitiuo, eadem appetitui intellectiuo, qui est voluntas, quia voluntas est non sciēs, nec rationem habens, imo cæca; igitur. &cæt.

In hac quæstione duplex est opposita sententia. Prima S. Thomæ 1. p. q. 72. art. 3. asserentis, intellectum esse altiorem & perfectiorem potentiam uoluntate. Idem tenet ibidem Caietanus & discipuli S. Th. Secunda sententia est opposita, & est Scoti in 4. d. 49. q. 4.

Expositio opinionis S. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis D. Th. obserua ex eodem ubi supra, ꝙ eminētia alicuius ad alterum potest dupliciter attendi: Primo simpliciter. i. secundum se, & propriam naturam & rationem formalem. Secundo secundum, quid seu in ordine ad alterū, Prima eminentia dicitur simpliciter talis, quia attenditur secundum primā rei perfectionem & essentialem rationē

eius: secunda vero dicitur secundum quid, quia est veluti eius perfectio secunda & accidentalis, conueniens rei ex ordine ad alterum. Per primam est res simpliciter talis, quia per suã essentiam & naturam rei congruit; secunda vero est secundũ quid, quia præsupponit priorem, & ex comparatione ad alterũ competit rei, prius vero res est ad se, quam ordinem ad alterum habeat. Hoc posito, opinio D. Th. sequentibus conclusionibus continetur.

Prima conclusio. Intellectus scdm suam naturam & rõnem cõsideratus, est potentia altior, ac eminẽtior, & nobilior voluntate. Probatur, obiectũ intellectus est simpliciter nobilius obiecto voluntatis; ergo intellectus est simpliciter nobilior potentia quã voluntas. Patet consequentia, quia propria rõ potentiæ est scdm ordinem ad obiectum; ergo illa potentia erit nobilior scdm se & simpliciter, q̃ respicit nobilius obiectũ. Probatur antecedẽs, quia est simplicius & magis absolutũ: qđ patet, quia obiectũ intellectus est ipsa rõ boni, qđ est obiectũ voluntatis, constat autẽ qđ rõ simplicior & absolutior, est eo, cuius est. Cõclusio hæc hẽt ꝓ se argumenta in principio q̃stionis posita.

Secunda conclusio. Voluntas interdũ est nobilior scdm quid, intellectu. Probatur, obiectum volũtatis interdũ inuenitur in altiori ac nobiliori, quã sit obiectũ intellectus; ergo voluntas secũdũ quid est nobilior intellectu. Consequentia probatur, q̃a hoc est esse nobilius sñ quid, esse .s. nobilius ex cõparatione ad alterum; Antecedens ꝓbatur, q̃ obiectũ voluntatis est in reb: obiectũ vero intellectus est in aĩa, tum: q̃a actio volũtatis terminatur ad res in se, actio vero intellectus ad rẽ conceptã: at res, in qua bonũ amatur, interdũ est altior anima, vt Deus, interdũ vero inferior, vt creatura corporalis; & ideo per cõparationẽ ad talẽ rẽ voluntas est altior intellectu: q̃a vero res, in qua est bonũ, est inferior anima, tunc ẽt ex cõparatione ad talẽ rẽ intellectus est altior potentia q̃ voluntas, unde melior est amor Dei, quam cognitio, ẽ contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor, simpliciter. tñ intellectus est nobilior quam uolũtas. Hæc de opinione D. Thomæ.

Explanatio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis D. subtilis, obserua primo, q̃ ut ipse docet i. 1 1. d. 3. q. 3. obiectũ nostri intellectus est ens non sub rõne ueri, sed sub rõne cõmunissima entis realis. Probatur, q̃a obiectũ habitus naturaliter non præcedit obiectũ potentiæ: sed primũ obiectũ Metaphysicæ, q̃ est habitus intellectus, est ens sub rõne entis, qđ est prius naturaliter uero; ergo ens sub rõne ueri non est obiectũ intellectus, tunc. n. obiectũ habitus præcederet obiectum potentiæ, qđ naturali ordini aduersatur; nã habitus potentiæ si adæquetur potentiæ, debet habere idem obiectũ sub eadem ratione; si uero respicit aliquid contentum sub eo, necesse est, ut illud sub ea ratione respiciat, sub qua ratione obiecti ipsius potentiæ respicit; si igitur Metaphysica, quæ habitus est intellectus, respicit ens sub ratione entis, non potest intellectus sub ratione posteriori illud respicere, qualis est ratio veri. Præterea quia ratio veri non est ratio entis quidditatiua; ergo quid quid sub ratione veri intelligitur, nõ intelligitur sub ratione quidditatiua, sed accidentali, cui ratio quidditatiua supponitur, quæ est ratio entis; ergo res prius est intelligibilis sub ratione entis quam sub ratione

veri,

vero; ergo ratio veri non est ratio, sub qua respicitur ens ab intellectu, sed ratio entis, qua nulla est prior: si autem solum sub ratione veri intelligitur ens; ergo non sub ratione entis & quidditatiua, quod à vera ratione alienum esse neminem latet; itaque ens sub ratione entis est intelligibile, & sub hac ratione est nostri intellectus obiectum. Id ipsum possumus asserere de obiecto voluntatis, nam si ponamus voluntatem posse habere actum circa mere speculabilia, sicut circa finem, & ea, quæ sunt ad finem, idem prorsus sub eadem ratione formali erit obiectum intellectus & voluntatis: si vero ponitur, quod solum ens ad finem, & finem respicit, erit eius obiectum ens non in sua latitudine, sed determinatum; cæterum illud respicit vnum sub ratione entis quidditatiua, & non accidentali boni, licet ratio boni sit veluti conditio sine qua non.

Sed obijcies contra prędicta, quod potētię distinguūtur per obiecta; ergo cum intellectus & uoluntas idem habeant obiectum, erunt vna potentia; vel si distinguuntur, erunt earum distincta obiecta. Respondet Scotus supposita prius potentiarum distinctione; potentiæ, inquit, disparatæ tripliciter se possunt habere ad inuicem: nam vel sunt omnino disparatæ, & condistinctę, vt visus & auditus: vel subordinantur inter se, & tunc vel sunt in eodem genere, sicut cognitiua superior & inferior, vt visus & sensus communis; vel in alio genere, sicut se habet cognitiua ad suam appetitiuam. Potentię primo modo acceptæ, quia disparatæ, habent obiecta omnino disparata, quia nulla earum, ex quo sunt disparatæ, est per se operatiua circa obiectum alterius, tales sunt omnes sensus exteriores. Secundo modo potentiæ disparatæ habet obiecta prima subordinata, ita quod sicut potentia superior potest habere actum circa id, circa quod potest potentia inferior, ita obiectum adæquatum potentiæ superioris continet sub se primum obiectum inferioris, alioquin non esset illud obiectum adæquatum potentiæ superioris: Vnde primum obiectum visus secundum suam communitatem cōtinetur vt inferior sub primo obiecto sensus communis.

Tertio modo potentiæ sic se habent, quod si appetitiua adæquatur cognitiuæ in operando circa quæcumque obiecta, idē est obiectum primum vtriusque & sub eadem ratione formali ex parte obiecti; si autem potentia appetitiua habet actum circa aliqua cognoscibilia, & circa aliqua non, tunc obiectum appetitiuæ erit inferius obiecto cognoscitiuæ. Nunc dico ad propositum, quod intellectus & voluntas cadunt sub tertio membro; at si ponatur, quod voluntas habeat actum circa omne intelligibile, ponitur idem obiectum sub eadem ratione formali tam voluntatis quam intellectus; si vero non, sed ꝙ volūtas habeat tātum actum circa intelligibilia, quæ sunt finis, vel entia ad finem, ponetur obiectum voluntatis aliquod inferius ente: alienum sane est ab omni ratione, quod voluntas & intellectus habeant obiecta sub ratione alia formali distincta & disparata, quia tunc intellectus non perciperet obiectum uoluntatis sub propria eius ratione formali, sub qua à voluntate respicitur, & consequenter voluntas non posset ferri in pro-

proprium obiectum, quia non fertur nisi in præcognitum; & sicut non potest circa ignotum habere actum, ita nec potest habere actum circa obiectum sub ratione aliqua obiecti, quæ sit penitus ignota; ergò ratio formalis obiecti voluntatis cognoscitur ab intellectu & consequenter prima ratio obiecti intellectus non potest esse illa, quæ distinguitur contra rationem obiecti voluntatis, sicque non habent obiectum disparata, sed idem omnino, vel vnum sub alio continetur, sicut inferius sub suo superiori.

Aduerte etiam pro hac doctrina, quod ea distinctione obiectorum formaliū bene colligitur distinctio actuum & potentiarum, non tamē ex eorū identitate; sicut ex distinctione terminorum motus sequitur distinctio motuum, non tamen ex identitate eorum sequitur identitas motuum, quia motus rectus & circularis possunt esse ad idem vbi tanquam ad terminum, sunt tamen specie distincta. Sed contra dicta

Obijcitur primo, quia obiectū non est proprium alicuius potentiæ, nisi sub ea ratione, qua est motiuum illius: sed nihil mouet potentiam nisi secundum quod habet aliquam habitudinem ad eam; sed ens sub ratione absoluta entis, nullam habet habitudinem ad intellectum, bene tamē vt verum; nec ad voluntatem, bene tamen vt bonum appetibile, vel volibile; igitur ens sub ratione entis nec intellectus nec voluntatis est obiectum, nisi ratione veri & boni. Respondeo distinguendo maiorem, nam vel per rationem motiuam intelligis formam illam absolutam, quæ ratio est mouendi potentiam, sicut ratio actiua, vel agendi; dicitur illa forma, secundum quam agens agit: vel per rationem formalem motiuam intelligis respectum eiusdem formæ ad potentiam. Si formam, vel rationem formalem primo modo accipias in maiori, est vera, & minor falsa, sed ly secundum reduplicat habitudinem & respectum ad potentiam, quia respectus & habitudo illa non potest esse ratio agendi, quæ necessario est absoluta. Hoc exemplo declaratur, visibile est obiectum visus, non quidem sub ratione visibilitatis, sed sub ratione absoluta, in qua respectus visibilitatis fundatur, quia respectus nulla ratione causa actiua, & motiua esse potest; est ergo obiectum visus visibile, non pro per se significato, quia sic est respectus, sed pro connotato, quod est entitas absoluta. hoc modo loquitur Philosophus secundo de Anima, t. 66. vbi assignans primū obiectum visus, dicit esse visibile, non per se primo modo, tunc respectus ad potentiam esset de ratione obiecti visibilis, sicque obiectum visus esset visibile per se primo modo, quia ipsa visibilitas est ratio formalis obiecti visibilis vt sic: at Aristoteles negat obiectum potentiæ visiuæ esse visibile per se primo modo, sed per se secundo modo; quod est entitas absoluta, in qua visibilitas fundatur, vt in colore. Et profecto si ratio formalis motiua obiecti est respectus ad potentiam, facile esset obiecta prima potentiarum assignare, nam obiectum primum cuiusque potentiæ erit correlatiuum ad eam, vt obiectum visus visibile, auditus audibile; sed Philosophus non assignauit sic prima obiecta potentiarū, sed sicut aliqua absoluta, vt visus colorem, auditus sonū, &c. Vnde si verum respectum licet obiecti ad

ctiad intellectum, & bonum ad volũtatem, eo ipso conuincuntur non esse prima intellectus, & voluntatis obiecta sub illis rationib. sed sub alijs prioribus absolutis; & ita magis ex argumento sequitur oppositũ propositi intenti quam ipsum intentum. Quocirca obiectum intellectus nõ erit ens sub ratione veri, sed sub ratione absoluta entis; & bonum non erit obiectũ voluntatis sub ratione boni, sed sub ratione entis, in quo ille respectus & habitudo ad potentiam fundatur; passiones ergo entis, & verum & bonum, non dicunt supra ens rationes aliquas absolutas, sed solum habitudines quasdam, nam ens, quatenus sibi conuenit manifestare se, dicitur verum, dicitur vero bonum, quatenus conuenit sibi communicare se. Rõ vero subiecti entis, cui hæ vt passiones insunt, est perfectior, quia subiectum est perfectius sua passione, vnde concedendum est, ens sub ratione perfecta esse obiectum voluntatis & intellectus, s. sub ratione entis cuiuscumque obiecti potentiæ summæ in eo, in quo ratio entis perfectissima reperitur, quod est Deus benedictus: sed voluntas quiescit in eo immediatius immediatione perfectionis, id est, actu perfectiori, ad quem actus intellectus ordinatur, quique habet rõnem finis respectu eius, scilicet intellectionis, itaque quæque potentia immediate attingit finem & supremum bonum, sed non actu immediato immediatione perfectionis & vltimato, id est, non referibili ad vlteriorem actum tanquam finem; sed sola voluntas sic Deum attingit, quia eius actus est perfectior & vltimus, ad quem actus intellectus per se ordinatur, vt dicetur articulo sequenti; vnde etsi vterque actus Deum sub eadem ratione Deitatis & entis supremi attingat, tamen voluntas eum attingit actu perfectiori & vltimo, intellectus vero actu imperfectiori & non vltimo, sed per se ordinabili ad actũ voluntatis. Ex his collige, quod ex perfectione obiecti nõ potest in hoc casu colligi, quæ istarum potẽtiarum sit perfectior, siquidem vtraque habet obiectum idem sub eadem ratione, s. sub ratione entis: & quamuis admitteremus, quod tamen non admittimus, ens sub ratione veri esse obiectum intellectus, & sub ratione boni obiectum voluntatis, non tamen inde posset inferri, quod intellectus sit potior potentia quam voluntas.

Si obijcias, verum esse nobilius ente, quia est sibi propinquius quam bonum, quod vero est propinquius perfectiori est perfectius. Respondeo, quod ex hoc potest inferri oppositum, quia ens est potentiale, respectu cuiuscumque rationis specialis; ergo quod est sibi propinquius erit potẽtialius; vnde ex propinquitate maiori ad ens absolute sumptum non sequitur maior perfectio.

Sed obijcias iterum, ratio entis præcise considerata & accepta, est nobilior quacumque ratione superaddita æque communi, & præcise etiam accepta, sicut ratio subiecti est nobilior ratione passionis; ergo quod sibi tanquam perfectissimo est propinquius illud est perfectius. Respondeo, quod perfectissimo potest esse aliquid propinquius in vno ordine, & aliud in alio ordine, sicut substantiæ immediatior est quantitas in ratione substandi, qualitas vero in ratione actualiter essendi; illud

autem absolute est perfectius, quod in ordine nobiliori, vel secundum conditionem nobiliorem est propinquius perfectissimo; sic bonum est propinquius enti in ordine communicandi perfectiones, sicut finaliter terminandi & complendi perfectionem alterius; iuxta quod vno modo bonum dicitur communicatiuum sui, ex Augustino de Doctrina Christiana, cap. primo: alio modo dicitur finis, secundo Physicor. licet verum sit propinquius enti in ordine ad potentias operatiuas circa totum ens, quatenus est sui manifestatiuum. Si autem ratio boni, & ratio veri sunt rationes positiuæ absolutæ, & distinctæ ex natura rei, quod Scotus non credit, in quarto distinct. 49. quæstione nona, posset satis probabiliter concludi ex ijs ordinibus, bonum esse perfectius vero, quia in ordine perfectiori ac nobiliori enti appropinquatur; nec verum est abstractius & simplicius bono, quia vtrumque est æque commune, & consequenter æque abstractum ac simplex.

Dices forsan cum Caietano vbi supra, verum esse simplicius & abstractius bono, prout bonum est obiectum voluntatis, quia bonum, in quod voluntas fertur, non est bonum nisi existens: at intellectus in res etiam vt ab existẽtia abstrahunt. Respondeo huic obiectioni bifariam. Primo, quod voluntas est in omne bonum, & in omne ens uolũtate saltem cuiusdam complacentiæ, licet non efficaciæ, sicut ait Scotus, Deum ab æterno, & ante actum uoluntatis, quo res producendas determinauit, res omnes actu complacentiæ uoluisse, & sibi in eis complacuisse necessario, contingenter tamen illas ad actum existentiæ deduxisse. Secundo respondeo, ex maiori vel minori abstractione, quoad communitatem, non inferri maiorem perfectionem in re magis abstracta, distincta contra magis determinata, quia tunc ens in communi esset formaliter perfectius quolibet singulari ente, quod tamen est falsum; quodlibet enim ens determinatum & particulare est ente perfectius, licet non permissiue sit infinitum: neque ex simplicitate quoad conceptus sequitur maior perfectio, quia tunc anima esset toto homine perfectior, & genus tota specie, & qualibet pars suo toto. Præterea si loqueris de abstracto, secundum rem, aut secundum rationem: si primo modo, quamuis vera sit maior, quod abstractius a materia est nobilius, minor tamen est falsa, quia ratio veri non est absolutior ratione boni secundum rem, cum sint vna res verum & bonum: si vero loqueris de abstractione secundum rationem, quamuis minor sit vera, maior tamen propositio est euidens, quia abstractio est negatio nulla in dicens perfectionem, nisi ratione imperfectionis negatæ materiæ uel potentiæ: In proposito vero constat, quod verum non dicitur abstractius, quia magis recedit a materia, aut potentia quam bonum, cum bonum à quo abstrahi dicitur verum, neque materiam, neque potentiam aliquam includat ex sua ratione cum causa boni in summo actui purissimo conueniat. Ex hoc ergo, quod abstractius est verum, non habet quod est nobilius, quamuis optime habeatur,

quod

quod ſit prius natura. Reſpondet Caietanus, quod propoſitio illa maior, quo aliquid eſt abſtractius, & cætera. intelligitur de abſtractione formali in communi, ſiue ſecundum rem, ſiue ſecundum rationem, cæteris tamen paribus; & quia abſtractio formalis incipit ab excluſione materiæ & potentialitatis gradus, ſignum eſt, quod cum uentum fuerit ad eas rationes formales, quæ nullam materiæ ac potentiæ rationem includunt, quod quanto aliqua eſt abſtractior, tanto eſt perfectior, quia remotior ac magis diſtans ab iis, quæ potentiam includunt. Reſpondeo, Caietanum non reſpicere per hoc ad rationem a Scoto aſſignatam circa rationem Diui Thomæ, nam ſi, vt diximus, ſermo ſit de abſtractione ſecundum rationem, maior illa non eſt accidens, nec vt diximus, verum eſt abſtractius a potentia quam bonum, quod enti nobiliſsimo competit: & ſi ſimplicitas perfectionem dicat, falſum eſt, quod verum ſit ſimplicius bonum, cum bonum etiamſi ſimpliciſsimo conueniat formaliter. Ex iis collige, quod ex ratione formali ipſius veri & boni, non poteſt colligi, quod intellectus ſit nobilior voluntate, imo ſi verum & bonum ponantur obiecta prima, illud intellectus, iſtud voluntatis, magis concluditur quod voluntas ſit perfectior intellectu, quia ratio boni in ordine perfectiori appropinquatur enti. Ex aliis etiam mediis, quæ a Thomiſtis adducuntur ad communitatem probandam, magis concluditur perfectio excellentior voluntatis ſupra intellectum, vt ex eorum ſolutione patebit. His poſitis, ſit

Concluſio. Voluntas eſt abſolute & ſimpliciter perfectior potentia, quam intellectus. Concluſionem hanc probat Scotus ex iis mediis, quibus Sanctus Thomas probat oppoſitum, vt in ſolutione argumentorum patebit. Probatur nunc ſic ex perfectione actus voluntatis ſupra intellectum, actus voluntatis reſpectu ſuperiorum ipſa voluntate eſt nobilior, actus intellectus reſpectu eorundem, vt amor Dei eſt nobilior Dei cognitione; ergo actus uoluntatis in ſuo genere eſt nobilior actu intellectus in ſuo genere, quia ſi optimum eſt nobilius optimo; ergo & genus genere, & ſpecies ſpecie, quia ſicut optimum ad optimum, ita genus ad genus, & ſpecies ad ſpecies.

Reſpondet Caietanus, quod illa probatio, cuius optimum eſt nobilius optimo, & genus genere, intelligitur de perfectiori & nobiliori ſingulariter, non autem de perfectiori ſecundum quid: at in propoſito optimus actus voluntatis circa Deum eſt perfectior optimo actu intellectus quod eſt cognitio; non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, vt Diuus Thomas in litera dicit: ſed re vera decipitur Caietanus, & ratio Scoti eſt optima, quia ex eo colligit, actum voluntatis ex ſuo genere eſſe perfectiorem actu intellectus, quia optimus actus voluntatis eſt nobilior optimo actu intellectus, hæc enim perfectio non eſt perfectio actus ſecundum quid, ſed ſimpliciter, nam ſi perfecta albedo eſt perfectior perfecta nigredine perfectior ſpecies albedinis erit perfectior tota ſpecie nigredinis; et ſi optimus

homo

homo est nobilior optimo equo, sequitur quòd homo simpliciter sit nobilior equo; ergo si optimus actus voluntatis est nobilior optimo actu intellectus; ergo actus voluntatis ex sui genere est perfectior actu intellectus. Nec potest huic argumento satis fieri nisi illa solutio friuola adhibeatur, qua dicit, optimum actum voluntatis in via, quod est circa Deum, esse nobiliorem actu intellectus in via circa idē obiectum, in patria vero optimum actum intellectus esse perfectiorem eiusdem Dei dilectione a creatura elicita. Cæterum hæc solutio potius est euasio & fuga argumenti quam solutio, vt de se patet, quia sicut actus vtriusque potentiæ se habent inter se in via, ita se habent in patria, & hoc magis infra probabitur.

Secundo probatur conclusio, actus coniungens obiecto secundum nobilius esse ipsius obiecti, est nobilior simpliciter: sed actus voluntatis coniungit obiectum secundum nobilius esse; ergo est nobilior simpliciter. Consequētia est bona; Maior est nota; & minor probatur, quia voluntas coniungit rei in se, & vt in se est, intellectus vero non nisi rei vt est obiectum in cognoscente: at obiectum beatificum nobilius esse habet in se quam vt est in cognoscente; ergo actus voluntatis coniungit obiecto beatifico sub nobiliori ratione. Ratio hæc concludit ex concessis a D. Thoma, concedit enim ipse, intellectum intendere in rem, vt est in cognoscente, voluntatem vero in rem, vt in se est. Respondet Caietanus, distinguendo maiorem argumēti, potest enim, inquit ipse, bifariam intelligi: primo de perfectiori esse obiecti, vt obiectum est, & sic est vera, sed minor est falsa, quia obiectum intellectus, cui intellectus coniungit, est perfectius in ratione obiecti obiecto voluntatis, quia est abstractius, & consequenter vt obiectum est nobilius: alio modo potest intelligi de perfectiori esse obiecti, vt res est, & sic dato quòd minor sit vera, scilicet, quòd voluntas coniungit obiecto secundum esse perfectius, maior tamen est falsa. Secundo respondeo, quòd maior potest intelligi de obiecto absolute, & sic est solum ad propositum, vel in tali modo, puta superiorum, & sic non infert maiorem nobilitatem nisi secundum quid, ita q̄d in determinata materia voluntas coniungit perfectius obiecto, non tamen absolutè. Et resoluendo se dicit sic Caietanus, quod si sermo sit de obiecto absolute vt obiectum est, maior est vera, sed minor est falsa. Cum vero obijcitur, quòd esse rei in se est perfectius quam esse eius in anima. Respondet, hoc non esse verum absolute, & in omnibus, vt patet de inferioribus, quorum esse est nobilius in anima quam in se ipsis. Secundo respondet, quòd falsum supponitur, scilicet, quod obiectum intellectus, vt sic, constituatur per esse in anima, quamuis esse in anima sit vna conditio eius, actus enim intellectus coniungit obiecto absolute, vt est in se secundum quidditatem eius, & per hoc differt ab actu voluntatis coniungenti obiecto, vt exercet esse, scilicet vt existenti. At licet actus coniungens obiecto secundum esse extra, coniungat obiecto secūdum esse perfectius, quā actus coniungens obiecto absolute, & ex hac parte actus voluntatis sit perfectior actu intellectus, ex parte obiecti sic considerati, quia res habens esse extra, habet perfectius esse quā considerata secundum quidditatem præcise;

cise; tamen ex alia parte coniungit intellectus obiecto secundum perfectius esse, vt obiectum est potentiæ actiuæ voluntatis, quia secundum abstractiorem modum, & quia nobilitas potentiarum desumitur ex nobilitate obiectorum, non vt res, sed vt obiectũ sunt, ideo intellectus simpliciter est nobilior voluntate. Si vero (inquit Caietanus) sermo est de obiecto tali, puta beatifico, vt Scotus insinuat, tunc distingue vt supra, vel in via, vel in patria, concludit quidem ratio Scoti, in via esse nobiliorem actum voluntatis, quam actum intellectus, sed non in patria. In solutione huius argumenti multa dicit Caietanus, sed minime illud soluit.

In primis inquiro, quid intelligat per esse obiecti, vt obiectum est; nam vel intelligit aliquod esse reale, vel rationis: si esse rationis, nulla perfectio potest inde accrescere potentiæ recipienti illud, cum omni perfectione careat. Præterea, quia nulla potentia cognoscitiua vel appetitiua respicit suum obiectũ sub ratione aliqua formali, quæ præcise sit ens rationis. Si vero intelligat esse reale obiecti nati obijci potentiæ, maior argumenti est vera, & similiter minor, quia semper voluntas coniungit perfectiori esse obiecti, cũ in esse reali feratur per se, intellectus vero in rem in anima. Si vero per esse perfectius obiecti intelligat esse reale eius sub aliquo abstractiori, ex quo colligatur esse perfectius; iam ad hoc responde vt supra, verum non esse abstractius bono secundum rem, neque secundum rationem cõem, quia conuertuntur inter se, omne enim verum est bonum, & omne bonum est verum. Nec ex huiusmodi abstractione potest colligi maior perfectio, sed minor, quia semper minus abstractum hac abstractione est perfectius, & actualius, & magis abstractius est potentialius. Præterea ly vt, cum dicit, vt obiectum, vel sumitur reduplicatiue, vel specificatiue: si primo modo, vel reduplicat rationem formalem obiecti, sub qua mouet potentiam, quæ vere est realis, vel reduplicat rationem rationis; si primũ, maior est vera, & similiter minor; si secundum, nihil ex ea potest pro opinione Caietani colligi. Præterea si per te, Caietane, actus intellectus coniungit absolute obiecto secundum q̃d respicit quidditatem, abstrahit ab existentia: actus vero voluntatis coniungit rei in esse existentiæ; ergo iste est perfectior illo absolute, quia coniungit obiecto secundum esse perfectius. Nec valet solutio Caietani, quod intellectus ex alia parte coniungit obiecto secundum esse perfectius, quia secundum abstractiorem modum, quia ex eo, vt diximus, non est obiectum perfectius. Cum vero dicit Caietanus, voluntatis actus non coniungere obiectum secundum perfectius esse absolute, sed secundum quid, quia hoc solum habet verum in superioribus rebus ipsa voluntate, cum tamen inferioribus, quorum esse in anima est nobilius, inquiro, quod intelligat per esse rerum in anima, aut intelligit esse earum cognitum secũdum propriam rationem consideratum, vel esse participatum, quod habent a cognitione, quia esse, quod formaliter est ipsius cognitionis, est participatiua rei cognitæ; si primum, liquet esse rerum in se ipsis esse absolute perfectius, quia est ens reale, esse vero earum in anima, est ens rationis; at ens reale secundum totum suũ genus est perfectius

ente

ente rationis; si vero intelligat secundum, tunc in omnibus entibus per se, quæ ad prædicamentum substantiæ pertinent, esse rerum in se ipsis est perfectius esse quam habent in anima, quia substantia absolute est nobilior accidente, in solis accidentibus inuenimus, & non in omnibus, esse eorum in anima esse perfectius quam esse eorum in se ipsis: vt domus ad intra habet nobilius esse quam habet domus ad extra. Ex quo infero, quod amor rerum temporalium ex ratione suæ entitatis est perfectior cognitione earundem, quia perfectius coniungit obiecto secundum esse perfectius quã cognitio, licet in genere moris ille amor possit esse non rectus & minime studiosus, sed ex hoc non colligitur imperfectio eius secundũ suum genus: Itemq; voluntas absolute coniungit per suum actum obiecto non se perfectius in omnibus superioribus & inferioribus se, si esse huiusmodi cõparetur ad esse proprium & formale, quod habent in anima: esse enim obiecti vt obiectum est, & sub hac ratione acceptum, est ens rationis.

Præterea si actus voluntatis, vt ipsemet Caietanus concedit, coniungit obiecto secundum perfectius esse, & ex hac parte est nobilior intellectus actu; ergo actus beatificus voluntatis erit perfectior actu beatifico intellectus, quia esse perfectius ibi vnit obiecto, & secundum esse reale eius, quod est perfectius esse eius in anima, vel quam esse eius secundum quidditatẽ præcisam ab existentia, si tamen præscindi potest. At Caietanus id negare tenetur, cum beatitudinem in actu intellectus principalius consistere affirmet; ergo sibi ipsi contradicit. Item si voluntas vnit obiecto per actum suum secundum esse rei perfectissimum, intellectus vero secundum esse rei absolute, præscindendo ab existentia; ergo absolute perfectior est actus intellectus actu volũtatis, & quia vnit perfectiori modo obiecto, & quia respicit obiectum perfectius.

Tertio, ille actus est nobilior, ad quem disponit nobilior habitus: sed charitas, quæ est nobilissimus habitus, disponit ad actum voluntatis, qui est dilectio Dei; ergo actus voluntatis est ex se & absolute nobilissimus actus aliarum potentiarum excedens. Consequentia vero tenet; maior etiam a contrarijs admittitur, & patet ex virtutis ratione, quæ est dispositio subiecti ad optimum; ergo ille est perfectior, ad quem virtus perfectior disponit; & ita ex Aristotele colligitur 6. Ethicor. Minor probatur ex Apostolo prima ad Corinth. 13. Fides, spes, charitas, tria hæc, maior autem horum est charitas. Ex Augustino 13. de Trinit. cap. 19. In donis Dei nullum excellentius, nec maius est charitate, nec ęquale. Respondent contrarij ad Apostolum & Augustinum, quod sunt intelligendi pro statu viæ, non pro statu patriæ; lumen gloriæ est perfectius, cui propter perfectionem suã repugnat conuenire imperfecto, vt puta viatori, non tamen repugnat charitati. Et confirmatur, quia perfectius est quod distinguit perfectum ab imperfecto, illo, quod est commune vtriusque: sed lumen gloriæ distinguit comprehensorem a viatore, charitas vero est vtriusque communis; igitur lumen gloriæ est perfectius habitu charitatis.

Sed contra solutionem & responsionem obijcio ex Hugone de angelica Hierarc. cap. 8. super illud Dionysij, super acutum, super feruidum; vbi

ait,

ait, quòd dilectio supereminet scientiæ, vnde & supremus ordo denominatur ab ardore, proximus sibi a scientia. Vbi expresse vult, in beatis spiritibus dilectionem in Deo esse perfectiorem visione eorum beatifica. Præterea sicut se habet dilectio in via ad cognitionem in via, ita dilectio in patria ad cognitionem in patria; ergo sicut dilectio in via est nobilior cognitione, ita dilectio in patria erit perfectior visione. Ad probationem dico, quod lumen gloriæ non repugnat absolute viatori propter perfectionem suam, nec charitas competit ei ex eo, quod sit imperfecta, quia vtrumque absolute loquendo potest esse in anima viatoris, sed hoc prouenit ex repugnantia luminis gloriæ cum fide, quam non habet charitas cum ea; itaque neq; ex maxima perfectione sua repugnat viatori lumen gloriæ, sed quia in eo est fides, quæ cum lumine gloriæ pugnat. Nec ex imperfectione sua conuenit charitati esse communem viatori, & comprehensori, sed ex eo, quia nihil inuenitur in viatore & comprehensore, quod cum ea habeat impossibilitatem ad essendum simul in eodem. Ad confirmationem dico, quod distinctio prima & essentialis comprehensoris a viatore non est per habitus, sed per actus; essentialius autem distinguitur comprehensor a viatore per fruitionem actuum voluntatis quam per visionem, quia beatitudo vniuersaliter consistit in actu voluntatis tanquam perfectiori, & immediatius attingente obiectum beatificum, vt inferius dicemus: per lumen autem gloriæ distinguitur præcise intrinsece ab habente habitum fidei. Præterea dico, quod propositio est falsa, quia gradus infinitus entis distinguit Deum ab homine, non tamen ille gradus est perfectior ente, quod Deo & homini est commune. Item sensitiuum est differentia præcise separans animal a planta, non tamen est perfectius corpore animato vtrique communi, si vtrumque præcise sumatur. Item homo niger & homo albus sic se habent, quod albedo distinguit hominem album a nigro, qui vt sic est imperfectior, non tamen albedo est perfectior homine vtrique communi.

Sed iam per rationem probo habitum charitatis esse perfectiorem etiam in patria, quia habitus perfectissimus voluntatis in via perfecit eam secundum capacitatem, quam habet pro tunc; ergo si ille est nobilior quocumque habitu intellectus, capacitas voluntatis pro statu viæ est nobilior & maior quam capacitas intellectus; ergo & pro patria erit nobilior, quia eadem est capacitas hic & ibi, loquendo de capacitate remota, quæ est secundum gradum naturæ, quæ non potest totaliter satiari, nisi per aliquid nobilius, si illa est nobilior, quam capacitas intellectus, vt argumentum concludit.

Auctoritatibus etiam probari potest eadem conclusio, quia Anselmus de conceptu virginali, Richardus in libello, qui incipit: Omne caput languidum, & Bernardus de libero arbitrio, quasi per totum, id concedunt, vbi Bernardus expresse dicit, rationem esse pedissequam voluntatis, & fidei subiectam, & ex consequenti ignobiliorem simpliciter voluntate. Dico ergo, voluntas tanquam per se, & primo libera, & a qua procedit tota hominis libertas in actibus suis, secundum Augustinum in pluribus

bus locis; & est potentia simpliciter nobilior intellectu, cuius est prima regula & mensura, & ad cuius actum tanquam ad finem sub fine refertur actus intellectus, vt infra dicemus; idq; ex solutionibus ad argumenta magis patebit.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum satis ex dictis notab. 1. per totum.

Ad secundum concessa maiori, minorem nego, supra enim ostendimus, habitum charitatis esse nobiliorem quocunque habitu intellectus, non solum in via, sed etiam in patria. Ad auctoritates Aristotelis dico, quod ipse locutus est de habitibus acquisitis, inter quos sapientia est nobilior; sed inde non sequitur, quod ipsa disponat ad nobiliorem actum supernaturalem, loquendo de actu supernaturali, qui est beatitudo. Sed contra hanc solutionem arguit Scotus, quia non sibi placet, nam voluntas est potentia habitualis per actum acquisitum sicut intellectus; ergo habitus voluntatis supremus acquisitus potest excedere sapientiã, sicut supremus infusus in voluntate excedit supremum infusum in intellectu: ideo aliter respondet, quod Philosophus communiter non distinguit intellectum a voluntate in ratione principij operatiui, vel in operatione ad extra; quocirca principiũ distinctum contra naturam nunc vocat artem, nunc propositum: similiter in operatione ad intra finis non distinguit intellectum contra voluntatem, nec cognitionem contra dilectionem, vnde speculationem perfectã sapientis, ad quam sapientiæ habitus disponit non distinguit cõtra dilectionem, immo illa speculatio includit dilectionem.

Ad tertium nego antecedens; ad probationem dico, quod non semper dependens est imperfectius eo, a quo dependet, nam posteriora genere dependent a prioribus, & tamen sunt perfectiora, ex Aristotele 9. Metaph. similiter finis in esse pendet ab eo, qđ est ad finem, & non è conuerso; forma etiam dependet a materia, non è conuerso; qualitas etiam corporalis pendet a quantitate; totum pendet à partibus; & tamen in omnibus ijs opposita maior est vera, & vniuersaliter in ijs generibus, vbi est dependentia ad aliud, posterius genere est dependens a priori, & tamen est eo perfectius: verũ est tamen, quòd simpliciter perfectum est omne independens, quia sicut est primum perfectione, ita est primum genere, quia in eo ordo generis & perfectionis sunt simul; vnde ex eo ꝙ voluntas dependet quoad suum actum ab intellectu, non sequitur, quòd sit eo imperfectior, immo perfectior, quia est posterior ordine generis. Præterea dici potest, quòd intellectus depẽdet a volitione, vt a causa partiali, sed superiori, è conuerso autem voluntas pendet ab intellectione, vt a causa partiali subseruiente: ex quo infertur, quòd volitio sit nobilior cognitione, & volũtas intellectu, quia voluntas est causa imperans intellectui, & intellectus est causa subseruiẽs voluntati; imperans autem est subseruiente perfectius.

Ad quartum, Scotus ex eodem medio priusquam illud soluat, arguit pro nostra conclusione sic, ex primo Topic. illud est prius & melius, cuius corruptio

ruptio est prior & purior: sed corruptio volitionis est talis, quia malum velle per te est malum, non sic intelligere malum; ergo volitio est purior actu intellectus; ergo ratio illa potius pro me quam pro aduersarijs concludit. Præterea ratio non corrumperet bene velle malum ad intelligere absolute, sed ad intelligere falsum, & tunc sicut velle corruptum est malum voluntatis, ita intelligere falsum est malum intellectus: quocirca ex hac parte voluntatis non est impurior actu intellectus. Præterea quia circa quodcumque obiectum potentiæ voluntas habere bonum actum bene intelligere, malum esse odiendum, & ita actus voluntatis est ita purior, sicut actus intellectus. Cum vero dicis, qđ ille actus est impurior, qui ex impuritate obiecti redditur impurius, sicut se habet actus voluntatis, quia ex impuritate obiecti impuritatem contrahit, non sic actus intellectus. Respondeo, quod actus intellectus est talis, quod necessario est falsus ex eo, quod est falsi obiecti, actus vero voluntatis nō est impurior, id est, malus, quia est obiecti mali præcise, nisi concomitanter.

Quod si dicas, actum voluntatis esse impurū ex obiecti impuritate malitiæ, non sic actum intellectus; ex hoc nihil habes pro te, quia ex hoc posses etiam concludere actum sensus esse nobiliorem actu voluntatis, quia sic est minus impurus, immo actum sensus, æque concludes, esse minus impurum, qui nullo modo malitia morali affici potest. Cum vero dicis, volitionem esse motum in rem, intellectionem vero non ita, sed motum rei in animam, & hoc ex Aristotele. Respōdet Scotus, ex hac parte concludi posse, actum voluntatis esse nobiliorem actu intellectus, quia coniungit motum rei in se, actus vero intellectus nō nisi rei, vt est in cognoscente.

ARTICVLVS III.

An beatitudo consistat ex pluribus operationibus simul.

Pars affirmatiua probatur, beatitudo consistit in perfecta vnione rei beatificabilis cū Deo: sed hæc vnio includit vnionē secundum omnē potētiam, secūdum quam ratio illa est immediate vnibilis Deo; est autem natura beatificabilis vnibilis Deo per intellectum & volūtatem, & per vtriusque actum immediate Deum attingit; ergo beatitudo simul consistit in operatione intellectus & voluntatis.

Secundo, per quam virtutem aliquid mouetur ad terminum, per eandem quiescit in termino: sed tam per intellectum, quam per voluntatem natura intellectualis mouetur in Deū: ergo per vtramque potentiam quiescit in ipso: sed beatitudo est perfecta quies naturæ intellectualis in Deo; igitur consistit in operatione vtriusque potentiæ, & ita in pluribus operationibus simul.

Tertio, quomodo ad perfectionē alicuius in actu primo requirūtur plura ad perfectionem eiusdem in actu secundo, requiruntur etiam plura illis pluribus proportionabilia; sed ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo requiruntur intellectus, & voluntas, quia sine alterutra esset imperfecta in actu primo; ergo ad perfectionem eius in actu secundo requirū tur actus secundi illis correspondentes; ergo cùm beatitudo sit completa per-

perfectio naturę intellectualis in actu secundo, includit illos actus secundos. Omnia istius rationis patent, præter maiorem, quam sic probo, nam non potest esse perfecte quietata, nisi quodlibet per se pertinēs ad eius perfectionem naturalem quietatur, nam da oppositum, & sequitur, quod natura non secundum quodlibet sibi intrinsecum quietatur, & consequenter non perfecte; ergo perfectio quietatiua totius naturæ includit per se quietationem cuiuscumque actus primi pertinentis per se ad ipsam naturam.

Quarto beatitudo consistit in quocumque, per quod distinguitur per se beatus a non beato per actum intellectus, quia beatus videns non beatos non vidit obiectum beatificum: distinguitur etiam per actum voluntatis, quo fruitur voluntas diuina essentia vt præsente; igitur in vtroq; actu consistit beatitudo; & sic in pluribus operationibus.

In hac quęstione est duplex opposita sententia. Prima, quam tenet Richardus in 4. d. 49. q. 6. & Bussolis eadem dist. q. 2. asserit, beatitudinem in pluribus operationibus simul consistere, & consequenter vel esse vnam simplicem formam vnitate indiuisibilitatis, sed vna vel aggregatione, vel vnitate ordinis.

Secunda sententia est Beati Thomæ in 4. d. 49. art. 1. q. 1. & Scoti in eodem d. 43. asserentium, beatitudinem essentialē in vna sola operatione consistere, licet differant in assignando, quia D. Thomas illam esse dicit operationem intellectus, Scotus vero operationem voluntatis esse asserit.

Pro intelligentia huius quæstionis obserua, beatitudinem bifariam accipi posse. Primo pro statu omnium bonorum aggregatione perfecto, secundum quem natura beatificabilis optime se habet secundum omnem suam potentiā. Secundo potest accipi, prout dicit illud, quo materia intellectualis vltimate attingit obiectum beatificū. Et accipiendo beatitudinem in hac secunda acceptione, potest distingui de beatitudine naturæ intellectualis secundum se, vel de beatitudine potentiæ: aliud est enim loqui de beatitudine totius naturæ beatificabilis, aliud vero de beatitudine potentiæ. Exempli gratia, aliud est loqui de beatitudine Angeli, aliud de beatitudine intellectus angelici; liquet enim beatitudinem intellectus consistere in visione obiecti beatifici, qua est bene complete ipsi intellectui. Cum hoc tamen est quæstio satis controuersa inter Doctores, an beatitudo naturæ intellectualis consistat in visione, vel fruitione; ergo aliud est loqui de beatitudine potentiæ, aliud vero de beatitudine naturæ intellectualis. Quærimus ergo in præsenti quęstione, non an beatitudo alicuius potentiæ consistat in vnica operatione, sed an beatitudo naturæ, quæ secundum plures potentias est beatificabilis, consistat in vna sola operatione, qua sibi soli bene sit complete, nō quòd hęc includat omnia pertinentia ad bene esse huius naturæ, sed quòd dicat complementum omnium in bene essendo, sitque id, quo vltimate, & immediate immediatione etiam perfect omnis attingit obiectum beatificum.

Secundo obserua, omnē potentiā esse beatificabilem, quæ potest immediate attingere obiectum beatificum: immediate, inquam, non excludēdo proprias operationes, sed eas includendo, ita quod immediate nullo op-

posito

posito medio eiusdem rationis attingat obiectum beatificum per proprias operationes, sic quod inter tales operationes & obiectum nullum est medium; & cum sic potentia per propriã operationem attingit obiectũ beatificum, dicitur immediate beatificari, sed nõ immediate immediatione perfectionis, quia sola illa potentia attingit sic obiectũ, quę perfectissimo modo ei vnitur per suã operationem. Vnde immediatio in proposito est duplex: alia quæ excludit medium eiusdẽ rationis, vt aliam potentiã, & aliam operationẽ, & obiectum aliud, quod sit ratio attingẽdi; quocirca si potentia per suã operationem absq; vllo medio obiectũ beatificum attingit, dr̃ immediate attingere: alia est immediatio perfectionis, quæ medium ẽt alterius rationis excludit, ita vt nihil sit illo immediatius ac perfectius attingens. Ad hãc immediationẽ duo requiruntur; alterum vt immediate attingat obiectũ immediatione primo modo, ita quod nec media aliqua operatione, nec alia potẽtia, nec obiecto, sed per se ipsũ, seu per suã operationẽ immediate obiecto vniatur; alterum vero quod operatio attingens sit ita perfecta, sicq; perfecte attingat obiectum, vt nulla alia ei æquetur in perfectione. Primo modo tã intellectus quã voluntas attingũt in patria obiectum beatificum immediate, quia immediatius terminus operationis vtriusq; potentiæ est obiectũ beatificũ, itaq; neutra est media respectu alterius in ratione potẽtię, aut obiecti, vel operationis in rõne attingendi obiectũ, & per istũ actũ attingit, licet vna prius natura attingat obiectum, quã alia, vt intellectus prius quã voluntas; cæterũ immediatione secundo modo, sola voluntas attingit obiectũ beatificum immediate, ipsa.n. est perfectissima operatio, & perfecte cõplet beatitudinem naturæ intellectualis ea ipsa, sibi bene est vltimate & perfecte, ita quod per illam solã est perfecte beata, & talis dr̃; non vero dr̃ talis per operationẽ intellectus, nã etsi visione bene sit sibi, quoad intellectum, nõ tñ dr̃ absolute beata nisi per fruitionem: Vnde hæc consequentia non valet, intellectus est beatificabilis simpliciter, ergo natura habẽs intellectum beatũ est simpliciter beata; aliud n. est esse simpliciter beatũ, aliud vero naturam intellectualẽ esse simpliciter beatam, quæ nõ est talis sine perfecta operatione suæ potẽtiæ beatificabilis, quæ beatitudinẽ complet & perficit, & in qua magis principaliter cõsistit. Accipe exemplum, quomodo possũt duæ potentiæ immediate primo modo attingere idem obiectum, quam immediate secundo modo illud attingant: causa prior & posterior, & causa inferior immediate attingunt idem passum, ita quod neutra causa agẽs in passum est medium, per quod alia attingat illud commune passum, tamẽ prior causa immediatius attingit, quia intimius & perfectius, quia tota attingentia posterioris est in virtute prioris: ita in proposito de potentijs attingentibus idem obiectum, dicendum est, quod acute possunt attingere idẽ obiectum immediate, quia alia alij ratio attingendi sit, verum hoc non immediate immediatione perfectionis, sed vna perfectius alia.

Tertio obserua, quod beatitudo naturæ intellectualis dupliciter dicitur; alia est totius & extensiue, quæ sub se continet siue amplectitur omnes operationes potentiarum eiusdem naturæ, quæ sũt beatificabiles, per quas immediate primo modo attingit obiectũ bea-

beatificum: alia vero est intensiua & completiua omnium in bene essendo requisitorum, quæ nihil aliud est quã operatio perfectissima, per quam perfecte & vltimate natura intellectualis Deum attingit, vt obiectum beatificũ, ad quodque omnia ordinantur ad finem sub fine ordinabili immediatione perfectionis in finem vltimũ extra, qui est Deus, totalis beatitudo dicit totalem acquisitionem naturæ beatificabilis, ita vt quidquid in tali natura est quietabile quietatur; & huiusmodi beatitudo hominis, quæ extensiua dicitur, non est sine reunione animæ ad corpus, quia aliquis appetitus est ipsius animæ ad corpus, tanquam ad proprium perfectibile, vel saltem est è cõuerso in materia, sicut in proprio perfectibili ad formam illam, scilicet animam, sed tamen inter omnes illas quietationes vna est quietatio simpliciter ipsius naturę, quę scilicet est quietatio nobilissima in illa natura, in quãtum quietabilis est, ad quam, vt diximus, tanquam ad finem sub fine omnia ordinantur, vt in articulo sequenti dicemus, quæ est perfectissima operatio ac nobilissima ipsius naturæ beatificabilis. His conquisitis, sit

Prima conclusio. Visio Dei est beatitudo simpliciter potentiæ intellectiuæ, siue intellectus, et fruitio voluntatis, ita quod quælibet est vltima perfectio suæ potentiæ. Probatur, vtraque potentia, intellectiua & voluntas, est beatificabilis intrinseca ac propria beatitudine: sed non beatificatur nisi per operationem propriam, loquendo de beatitudine intrinseca potentiæ; ergo intellectus beatificatur visione obiecti beatifici, & voluntas fruitione eiusdẽ. Probatur consequentia, quia sola visio obiecti beatifici est, per quam intellectus immediate vnitur obiecto beatifico immediatione primo modo, & volũtas vtroque modo immediationis, sola fruitione attingit obiectum beatificum, nullamq; aliam propriam operationem habent prędictæ potentiæ, ergo per illas solum beatificatur: est autem visio beatifica vltima operatio, potentiæ intellectiuæ propria, quia nullam aliam habet intellectus, qua intrinsece quiescat, licet non sit vltima operatio naturæ intellectualis, quia non est perfectissima, sed fruitio, ad quã ordinat, vt infra dicemus; similiter fruitio est beatitudo intrinseca voluntatis, & vltima ac essentialis naturæ beatificabilis, quia per illam essentialiter distinguitur beatus a non beato, & talis, quod ad nullam aliam perfectionem est ordinabilis.

Secunda conclusio. Vtraque operatione, scilicet visione & fruitione, attingitur obiectum beatificum a potẽtia, cuius est operatio, immediatione primo modo. Ex dictis supra probatur, quia immediatus terminus operationis vtriusque potentiæ est ipsum obiectum beatificum, ita quod neutra est medium respectu alterius in ratione attingendi obiectum, vt ab hac operatione attingitur, vt supra diximus; ergo p vtrumq; attingitur immediate obiectum beatificum. Præterea vtraq; potentia propria sua operatione beatificatur in obiecto beatifico; ergo vtraq; attingit Deũ immediate modo prædicto. Antecedẽs patet ex pręced. conclus. Consequentia probatur, quia non potest aliqua operatio esse beatifica nisi immediate per eã potentia attingat obiectum beatificum, quia beatitudo consistit in vnione immediata potentiæ ad obiectum beatificũ, quæ fit actu secundo, & operatione eius.

Tertia

Tertia conclusio. Beatitudo totalis & extrinseca naturæ beatificabilis, scilicet intellectualis, ad minus includit duas operationes, & sic in pluribus operationibus simul consistit; vt si natura beatificabilis haberet decem potentias, quibus immediate immediatione primo modo dicta posset obiectũ beatificum attingere, eius beatitudo totalis & extensiua in omnibus simul operationibus consisteret. Probatur conclusio, quia hęc beatitudo includit beatificationem omnium potentiarũ beatificabilium, quia dicit quietationẽ eius cuiuscumq; quietabilis in natura beatificabili, alias non esset totalis & extensiua beatitudo & quietatio; ergo necessario includit operationes omnes, quibus natura beatificabilis potest immediate attingere Deum, quia per illas solas beatificari ac quietari potest totaliter, alias aliquæ potentiæ manerent inquietatæ, & consequenter beatitudo totalis est per quietationem omnimodam omnium, quę quietari possunt.

Quarta conclusio. Loquendo de beatitudine intrinseca, quæ dicit operationem vtroq; modo immediationis attingẽtem obiectum beatificum, consistit in sola vna operatione. Probatur, tum quia in natura intellectuali non est nisi vnica potentia perfectissima attingens obiectum beatificum; tum quia vnica sola operatione est in ea ex consequenti, quæ vtroq; modo immediationis attinget finẽ vltimũ, cum enim potentię beatificabiles sint alterius rationis, vel speciei, vel quasi speciei, necessarium est, vt in perfectione altera sit alia perfectior ac nobilior, & ex consequenti etiam earum operationes; ergo necessarium est, datis duabus operationibus, intellectus scilicet & voluntatis, quod vna sit nobilior altera; ergo vnica necessario est perfectissima operatio naturæ intellectualis, quæ sola beatificabilis est; ergo in sola vnica operatione consistit beatitudo eius, prout dicit operationem vtroque modo immediationis obiectum beatificum attingentem. Præterea in quolibet ordine essẽtiali est status ad aliquod vnum; ergo in ordine finium non tantum erit status ad aliquem finem vltimum extrinsecũ, qualε est summum bonum, sed etiã inter fines intrinsecos erit aliquis vnus supremus; ergo non sunt duæ operationes de rõne finis intrinseci, sed vna. Hæc ratio non placet Scoto quia ab vno & eodem principio possunt plura imme diate oriri, vt vidimus à Deo plures Angelos immediate esse productos, quocirca ex vnitate producentis non bene potest colligi vnitas effectus immediati: ita similiter plura possunt ĩmediate attingere eundẽ finẽ; licet ergo in quolibet ordine essentiali sit status ad aliquod vnum, non tñ in ordine effectuum est necessario deuenire ad aliquod vnum immediatũ, quia plura possunt esse illi vltimo immediata, ita in finibus intrinsecis, qui vt fines sub fine possunt esse plures vltimo fini immediati absque repugnantia.

Sed obijcies, essentialiter ordinatis non possunt esse duæ species ordinatæ, quia semper est vna alia perfectior essentialiter, ergo non possunt esse immediatæ & proximæ eidem causæ. Concesso antecedente, distinguitur consequentia, vel quoad perfectionem, vel quoad productionem; primo modo concedo, secundo modo nego. Vnde si sermo sit de finibus intrinsecis alterius rationis & spe-

ciei, bene concludit argumentum, quod non possunt esse plures immediati in perfectione ipsi fini simpliciter vltimo & extrinseco, etiã in proposito fines intrinseci, quibus creatura intellectualis attinget finem vltimũ, sint alterius rationis & speciei, vt intellectio & volitio, necessarium est, vt vnus alium in perfectione excedat, & consequenter, quod non sint immediati ipsi fini vltimo immediatione perfectionis, sed vnus tantum. Ex quo colligitur, ꝙ finis vltimus intrinsecus naturę intellectualis est vnicus, & consequenter vnica est perfectio, per quã vltimate & perfecte beatificatur, quia beatitudo est perfectissima naturæ intellectualis operatio. Tandem quia ex Philosopho 1. Ethic. felicitas est operatio optima, secundum optimam virtutem, & in vita perfecta: sed impossibile est esse plures operationes eiusdem simpliciter optimas; ergo in natura intellectuali cõsistit felicitas in vnica operatione. Probatur minor, quia vel esset eiusdem speciei, vel alterius: si primũ, vna talis perfecta sufficit in vna natura, & consequenter pluralitas esset superflua: si vero sunt alterius speciei, nõ possunt esse plures optimæ, quia species se habent sicut numeri, ex 8. Metaph. & præcipue hoc verũ est de specie prima, quæ ipsa est non vnica, quia est prima in genere respectu aliarum, sicut primum simpliciter est primum extra genus; similiter non est possibile esse plures virtutes optimas eiusdem naturæ, siue accipiantur virtutes pro habitu acquisito simplici, semper sic & sic est vnicum tantum optimum.

Collige ergo ex dictis, quod beatitudo totalis naturæ intellectualis consistit in duplici coniunctione vltimata ad obiectum beatificum, sed non vltimata simpliciter, sed quantum ad potentias, quę coniunguntur, ita quod visio est vltimata quoad intellectum, & fruitio quo ad voluntatem; verum est tamen, quod prima, scilicet visio, ordinatur ad secundam, vt puta ad fruitionem, tanquam ad principaliorem; & quantum ad hoc, visio non dicitur simpliciter vltima, sed fruitio, q a in genere operationum naturæ intellectualis est nobilissima, & in illa principaliter & essentialiter consistit beatitudo tanquam in simpliciter vltima operatione inter omnes, ad quam omnes aliæ ordinantur tanquam ad finẽ sub fine; ideoque vnicã tantum operationem dicit beatitudo intellectualis intensiuam, quo circa quo ad vltimum et perfectissimum, quod beatitudo importat, potest dici summum bonum intrinsecum simplex, & vnicum creaturæ, de quo articulo sequenti redibit sermo.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primũ dico, ꝙ vt ex dictis constat, beatitudo extẽsiua consistit in totali visione naturę beatificabilis cũ vltimo fine, quę vtrumq; actũ vtriusq; potentię, intellectus scilicet & voluntatis includit, cæterum beatitudo intensiua & perfecta, ac immediata vno immediationis modo solum in vnica operatione consistit, vt conclusione vltima ostendimus.

Ad secundũ dicit Scotus, ꝙ tendere in finem non competit propriè nisi appetitui, & hoc quatenus tendere cõparatur quasi motui, nã intellectus licet tendat in obiectũ præsens, hoc non est æquiuoce accipiendo tẽdere, q a tendit in aliud

in aliud quasi in terminum motus acquirendum per ipsum motum, quia primo habet illud, præsertim si est præsens obiectum; sed concludendo, quod natura beatificabilis per vtramque potentiam tendat ad obiectum beatificum, non tamen æque principaliter, ad quem sequitur, quietatur vnica principalis, per alteram vero minus principaliter, & similiter quietatur ipsum cõsequens. Præterea inquit Scotus, comparando potentias inter se illę tendentiæ nõ sunt in obiectum beatificum immediate duplici immediatione, ad perfectam operationem beatificam requisita, sed tantum altera, scilicet operatio volũtatis, & ita erit immediata duplici immediatione; quietatur ipsam sequens, non vero quietatur sequens actum intellectus, at beatitudo naturæ intellectualis intẽsiua & completa, includit duplicem illam immediationem ad obiectum beatificum.

Ad tertium respõdeo, quòd totum argumentum concedi potest de beatitudine extensiua & totali, nec aliud concludit; sicuti ergo sunt aliqua multa concurrentia ad actum primum alicuius, ita possunt esse multæ quietationes illorum, & vnica totalis extensiua totius, includens illas multas: sed inter illas omnes est vnica, quæ est vltima quietatio in obiecto; ergo est sola & simpliciter totalis quietatio naturę, loquendo de totalitate extensiua.

Ad quartum distinguo maiorem, nam per ly per se, vel intelligis essentialiter, vel per se primo, vel per se secundo: si primo modo, concedo maiorem, sed minor est falsa, quia per solum actum voluntatis distinguitur beatus a non beato, de quo fusior erit sermo, vbi de fruitione agemus; plura ergo possent esse distinctiua in aliquo, quibus ab alijs distinguitur, non tamen quodlibet eorum est de essentia ipsius distincti vt sic, sed solũ illud, quod primo & essẽtialiter distinguit, quod in proposito solum competit fruitioni.

ARTICVLVS IV.

An beatitudo consistat in actu intellectus & voluntatis.

Quod cõsistat in actu intellectus beatitudo, probatur; in illo actu tantummodo & pręcise consistit beatitudo, quo immediate ac primo præcise habet obiectum beatificũ, & attingitur: sed hoc fit per actũ intellectus, & non per actum voluntatis; ergo solum in actu intellectus consistit beatitudo. Cõsequentia optima est; Maior videtur nota. Minor vero probatur, in primis habet obiectum beatificum per actum intellectus immediate, quia non mediante alia potentia, & per consequens primo. Quod vero non habeatur per voluntatem sic ostendo, quia voluntas non attingit finem, nec vero illum attingit & assequitur per actum desiderij, quia est respectu absentis, nec per delectationem, quia præsupponit obiectum habitum & possessum, & attingentiam ipsius per intellectum; ergo nullo modo voluntas obiectum beatificum attingit, nec assequitur, quia nullum alium actum & operationem habet. Et confirmatur, quia sicut consequutio pecuniæ, quæ est finis cupidi vel auari, non attingitur per actum voluntatis, quia tunc statim cupidus cum vellet habere pecuniam, haberet illam, sed per alium actum attin-

attingitur, & postea voluntas in ipsa pecunia habita delectatur; sic est de obiecto intelligibili respectu nostræ voluntatis, quod per actum eius non attingitur, sed per actum intellectus & tunc voluntas ipso iam habito delectatur.

Secundo. In illo tantum præcise consistit beatitudo, quod tantum ab omnibus desideratur: sed desiderium omnium est solum in visione, quæ est actus intellectus; ergo in illa præcise consistit beatitudo. Et confirmatur, quia intellectus prius naturaliter vnitur obiecto beatifico, quam voluntas; tunc quæro, in illo priori natura, aut creatura est beata, & sic in actu intellectus consistit beatitudo; aut non est beata, quod si admittis, concedis impossibile, tunc enim intellectus creaturæ vniretur obiecto beatifico, & nō esset beata ipsa creatura, quod videtur contradictionem inuoluere.

Tertio auctoritatibus probatur idē. Prima est Ioan. 14. Domine, ostende nobis Patrem, & sufficit nobis; & ostēsio ad intellectum pertinet. Secunda est Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te &c. Tertia est Augustini 1. de Trinit. c. penult. dicētis; Visio est tota merces &c. Quarta est Aristotelis 10. Ethic. vbi ex intentione probat, felicitatem substātiarum abstractarum in speculatione consistere; vnde cōcludit, etiam nostram felicitatem in speculatione sitam esse, quia magis per hanc similes illis efficimur.

In hac quæstione est duplex opposita sententia. Prima est D. Tho. in 2. q. 3. art. 4. asserentis, beatitudinem essentialiter in visione & actu intellectus consistere præcise, eiusq; sententia innititur argumentis pro parte affirmatiua adductis, & ijs, quæ in principio Controuersiæ posita sunt. Sequitur ibidem Caietanus, D. Thomas, & eius discipuli.

Secunda sententia est Scoti, affirmantis, cōsistere beatitudinem primo & præcise in actu voluntatis, quem optimam operationem naturę beatificabilis esse dicit: ita tenet in 4. d. 49. q. 4. supposito tamen, quòd beatitudo consistat in vnica operatione ex articulo præcedenti.

Quærimus hic, an ille sit operatio intellectus vel voluntatis, circa quod est illa duplex opinio modo posita.

Expositio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis D. Thomæ obserua, ad beatitudinem duo requiri: vnum per se primo, & ad essentiam beatitudinis spectat, vel est de eius essentia: alterum vero quasi per se accidens eius: Primum est operatio optima naturæ beatificabilis. Secundum est delectatio ei adiuncta.

Secundo obserua, quòd beatitudo naturæ intellectualis est vltimi finis consequutio, quia est coniunctio naturæ ad optimum & supremum bonum extrinsecum perfectiuum naturæ, hæc autem coniunctio fit per finis consequutionem, quæ fit per actum potentiæ ipsius naturæ beatificabilis, quę non est nisi intellectus, cuius officium est obiectum apprehendere, & non voluntatis, sed in obiecto habito & possesso delectari; nam voluntas fertur in finem vt absentem, cum ipsum desiderat, & præsentem cum in ipso quiescens delectatur: at desiderium finis, non est finis assequutio, sed est motus ad finem non habitum, sed acquirendum; delectatio vero voluntati

tati aduenit ex hoc, quod finis est pręsens ipsi voluntati.

Tertio obserua, quod nec amor, qui est actus voluntatis, cuius videtur D. Thomas non meminisse loco supra citato, ex ea doctrina præcedentis articuli colligit, potest dici finis & obiecti conseruatio, vtendo nominibus vt pluris fiat æquiuocatio, quo amor rei consequutæ dicatur rei consequutio, vel è conuerso, nisi abutendo nominibus: Vnde Scotus consequutionem in duplicem distinguit; vnam per actum intellectus, aliam per actum voluntatis. Et probat, quia amor vel est rei absentis, & non habitæ, vel rei præsentis: si primum, ex eo ipso conuincitur, quod non sit obiecti & finis consequutio, alias non esset rei non habitæ: si vero est rei præsentis & habitæ, supponit rei consequutionem, quia est rei habitæ. His positis, sit

Prima conclusio. Beatitudo essentialiter consistit in actu intellectus, quod est visio beatifica obiecti. Conclusio hæc probatur argumentis in principio controuersiæ, & principio huius articuli positis; & ratio fundamentalis desumitur ex doctrina nunc posita, scilicet quod beatitudo est essentialiter finis vltimi assequutio; sed natura intellectualis non assequitur finem, nisi per suas potētias, & non per voluntatem, vt probauimus notab. primo; ergo per intellectum, quia non habet aliam potentiam, per quam illum assequi possit. Pręterea confirmatur, quia ex notabili secundo amor, qui est actus voluntatis, & per quam si esset potentia apprehensiua, sine consequutione posset ipsa voluntas finem assequi, supponit obiecti consequutionem; ergo non consequitur illum, sed eius consequutionem & præsentiam supponit. Item colligi potest ex ijs, quæ ex consequutione finium videmus, si enim consequutio pecuniæ esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consequutus esset pecuniam, quia vult eam habere, sed à principio est quidem ei absens, consequitur illam ex hoc, quod manu, uel aliquo sui eam apprehendit, & cū ea delectatur in pecunia habita: similiter accidit circa finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc, quod sit præsens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas delectatur & conquiescit in fine iam adepto; ergo essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio consequenda.

Secunda conclusio. Delectatio voluntatis in obiecto beatifico pertinet ad beatitudinem quasi per se accidens eius, quia supponit essentiam beatitudinis quam per se concomitatur. hæc de opinione D. Thomæ.

Expositio opinionis Doctoris Subtilis.

PRo intelligentia opinionis Scoti obserua, fuisse aliquorum opinionem asserentium, voluntatem in patria non habere respectu obiecti beatifici illum actum vel operationem, pro vt actus & operatio distinguuntur à delectatione, sed tantum respectu eius habere delectationem, qua quietatur in tali obiecto, quia voluntas cum sit potentia appetitiua non potest comparari ad obiectum suum, nisi vt absens, vel ad præsens: respectu vero obiecti præsentis solum habet delectationem, sicut respectu absentis desiderium; idque confirmatur ex

alijs appetitibus, puta naturali, & animali, qui nullum habent actum circa appetibilem habitum, sed tantum quietantur & delectantur in ipso, sicut graue in centro, & animal in cibo habito & gustato delectatur, nec vltra appetit illud; ergo vniuersaliter in appetitu, qui est voluntas, non erit respectu obiecti præsentis, nisi delectatio; ob id tenentes hanc opinionem, confirmant, beatitudinem in nullo actu voluntatis essentialiter consistere. Eidem sententiæ videtur adhærere Diuus Thomas, quidquid dicat Caietanus, quia in ratione, qua excludit beatitudinem ab actu voluntatis, solum facit mentionem desiderij, & delectationis, & hanc dixit habere voluntatem respectu obiecti habiti & præsentis; aut insufficienter processit in sua ratione, tenebatur enim probare, quod voluntas non assequitur suum obiectum per actum amoris, sicut intellectus per actum intelligendi, quod tamen non facit.

Sed re vera isti Auctores voluntatem vilificant, siquidem operationem ab ea circa obiectum beatificum excludunt, & consequenter eam beatificabilem faciunt; irrationabile videtur (inquit Scotus) ponere voluntatem operatiuam circa obiectum absens, imperfecte tamen cognitum, non tamen circa præsens & perfecte cognitum, nam si circa obiectum absens potest operari, etsi imperfecte sit cognitum, multo magis operari poterit circa obiectum præsens, & cognitum perfecte, quia visum; quia non est minus potens & minus perfecta voluntas respectu ibi præsentis quam absentis, sed respectu obiecti beatifici non repræsentati per visionem: sed * * potest habere voluntas aliquam operationem, qua viatores diligunt Deum, alias præceptum de dilectione eius impositum esset hominibus impossibile; ergo multo melius habebit actum circa Deum clare visum, & non desiderij, quia est absentis; ergo amoris. Præterea voluntas in patria non minus amat Deum quam se ipsam, vel aliquid aliud; sed planum est, quod amat se ipsam, & diligit, & vult, immo & proximum, iuxta præceptum de dilectione, quod perfectissime adimpletur in patria; ergo multo magis Deum diligit; ergo in patria habebit voluntas actum diligendi.

Tandem quia cum intellectus & voluntas sint æqualiter se inuicem mutuo concupiscentes, iuxta Augustinum nono de Trinit. capitulo vltimo, sequitur, quod circa quodcumque obiectum, circa quod potest intellectus habere actum intelligendi, circa idem poterit voluntas habere actum volendi, si obiectum est volibile, vel nolendi, si obiectum est nolibile: sed circa Deum intellectus habet actum intelligendi; ergo voluntas poterit habere actum volendi & diligendi, cum Deus sit summum volendum. Præterea Deus in Scripturis proclamat: Ego diligentes me diligo. Et Beatus Ioannes: Filioli, diligite alterutrum & cæter. Si ergo voluntas nostra in via habet actum dilectionis in Deum, multo melius illum habebit in patria: sed ex Augustino nono de Trinit. colligitur, capitulo vltimo, vbi dicit, quod appetitus inhiantis sit amor fruentis, ille autem appetitus siue desi-

desiderium vel amor in Deū nō habitum, non est tamen passio; tum quia passionibus non meremur, vel laudamur, nec vituperamur, ex secundo Ethicor. in sanctis autem desiderijs cōsistit maior pars meriti, & laudabilitatis iustorum in via; tum etiam quia obiecto eodem repræsentato, aliquando voluntas elicit desiderium intensius, quandoque remissius, secundum quod ex maiori vel minori conatu elicit; & rationabile est, quod si voluntas desiderando elicit actum, vt tenet B. Augustinus vbi supra, & Anselmus de concepta Virgin. cap. quarto, quod etiam circa finem præsentem eliciat actum, quia si cognoscendo mouet, si ita non habitum, rationabile est etiam quod cognoscēdo quietet se in illo præsente, idest, si ad obiectum cognitum, non tamen habitum mouet se voluntas per desiderium, rationabile est, vt etiam in obiectum cognitum & habitū feratur, & illo præsente se quietet.

Secundo obserua, quod quietatio bifariam accipi potest: Primo, pro delectatione proprie dicta, quæ est perfectio supereminens operationi, sicut pulcritudo iuueni; & quietatio sic sumpta ad voluntatem relata, sequitur assequutionem finis vltimi, nō solum primam generatione, quæ, vt dicemus, fit per actum intellectus, sed etiam primā perfectione, quia sequitur actum amandi vel fruendi fine viso, qui est vere actus elicitus voluntatis. Secūdo modo accipitur quietatio pro actu elicito a voluntate totius naturæ intellectualis quietatiuo, qui eam immediate immediatione etiam perfectionis vlt. fini coniungit. Cum autē dicitur cōiter, q̄ beatitudo cōsistit in vltima potentię operatione est distinguendum, nam si sumatur quietatio pro actu operatiuo potētiæ immediate attingente obiectum beatificum vtroq; immediationis modo, est vera; si vero sumatur pro quietatione primo modo seu pro delectatione, est omnino falsa, quia potentia nō beatificatur ī delectatione, sed in operatione optima, vt manet in superioribus declaratum. Similiter est distinguendum, cum dicitur, q̄d quietatio naturæ intellectualis supponit finis assequutionem, nam si quietatio assumatur primo modo, est vera propositio, vt paulo ante dicebamus; si vero sumatur pro actu quietatiuo potētię, quo finem attingit, est falsa, si de assequutione perfecta finis sit sermo, imo per ipsum actum quietatiuum potentiæ assequitur obiectum, vt notab. sequenti dicemus.

Tertio obserua, quod Doctores cōueniunt in hoc, quod beatitudo consistit ī perfecta finis vltimi assequutione, sed est differentia inter eos, an talis assequutio fiat per actum intellectus, an etiam voluntatis. D. Thomas, & eius discipuli affirmant, huiusmodi assequutionem solum fieri per actum intellectus, Scotus vero asserit etiam, & perfectius fieri per actum voluntatis, & assequutionem finis per actū intellectus appellat primam via generationis, illam vero, quæ per actum voluntatis fit, primam ordine perfectionis vocat, etsi ordine generationis posteriorem esse affirmet. Ad cuius intelligentiam nota, quod tam cognitio intuitiua obiecti, quam delectatio sequens, tendunt in obiectum habens esse cognitum, vel repræsentatum, non quod cognitio abstractiua feratur in obiectum vt cognitum, & sub hac ratione, quia tale esse cognitum

gnitum obiecti sequitur cognitionē; & cum sit ens rationis, sub tali ratione non fertur cognitio abstractiua in ipsum, sed sub actione reali, quæ in obiecto habente esse in specie repræsentatur: nec voluntas fertur per dilectionem sequentem talem cognitionem in obiectum sub ratione, qua cognitum est, licet id sit conditio sine qua non, sed fertur in rem cognitam, si est actus desiderij, prout futura est: si vero est actus solius complacentiæ, etiam sine ordine ad existentiam amatur à voluntate, sicut diuina voluntas repræsentatis rebus sibi ab intellectu diuino in esse possibili, complacuit sibi, quod tali esse gauderet. Ex ijs sequitur, quod tam intellectus quā voluntas fertur in rem in se, & in intellectum per speciem existentem, & in hoc non est differētia inter intellectū, & voluntatē, saltē quoad intuitiuā cognitionē, & amorem rei per ipsam cognitæ: si autem aliqua differentia esse potest inter voluntatem & intellectum, est quoad cognitionem abstractiuam, & dilectionem illam sequētem, si voluntas vt desideratiua rei cognitæ consideretur, nam si voluntati repræsentatur sanitas, illam non desiderat præcise prout habet esse cognitum, videlicet prout ab intellectu demonstratur abstrahendo ab existentia, sed vt futuram in se; cæterum loquendo de voluntate vt amatiua, etiā actu completiue sicut cognitio abstractiua fertur in rem in intellectu, ita voluntas: & pro tunc quando res desideratur, non habet aliud esse quam cognitum. Ex his colligitur, falsum esse illud commune dictum, quod intellectio est motus rei in animam, dilectio vero voluntatis, in rē saltem si intelligitur de intellectione, vt etiam intuitiuam complectitur: at similiter loquendo de amore in cōmuni, prout sequitur etiam cognitionem abstractiuam, & tendit in rem in anima: Si autem huiusmodi sententia ab Aristotele habetur, secūdum quod ipse communiter locutus est de cognitione abstractiua, & de voluntate vt desideratiua, quæ fertur in rem futuram; vnde aliqui veritatem illius dicti considerantes, dicunt esse parabolicum & male intellectum, quia in cognitione intuitiua potius videtur esse motus intellectus in rem quam rei ad animam, in abstractiua vero non apparet etiam, quo modo non sit motus in rem, sed rei ad animam, nisi pro tāto dicatur, quod in abstractiua cognitione prius est res in anima quam intellectus in illam feratur, semper tamen ipsa cognitio est tendentia in obiectum, sicut dilectio in rem amatā, cuius cognitionem supponit etiam voluntas in intellectu, vt in amorem eius rapiatur; solum ergo illud dictum potest haberi verum quoad hoc, quod magis sufficit intellectui ad eius actū res in anima quam voluntati, quia intellectus eam intelligit multoties, vt ab existentia abstrahit, voluntas vero alterius eam prosequitur in re, vt in effectu. Hoc bene nota, & intelliges præcisam differentiam inter intellectū, & uoluntatem quoad ferri in obiectum. Habemus ergo, quod non solum dilectio rei præsentis, sed etiam cognitio intuitiua rei est tendentia in obiectum in se ipso: cognitio etiam abstractiua est tendentia in rem obiectā, sed vt abstrahit ab existentia, dilectio vero desideratiua volūtatis consequentis cognitionē abstractiuā, est in rē cognitā, prosequendo eam vt futuram in se, semper tamen quilibet isto

rum

rum actuum est tendentia, & quasi motus in rem siue sit actus uoluntatis, siue intellectus. Ex ijs collige, absque controuersia saltem loquendo de cognitione intuitiua, & dilectione eam consequente, quia non eam magis vna est assequutiua obiecti, quam alia quam potest, quia utraque est quasi motus & tendentia in rem ipsam in se; ergo non magis vna est apprehensiua obiecti, quam alia. Cur vero intuitiuam intellectionem obiecti magis apprehensiuam vocabimus quam dilectionem, cum illa non abstrahat magis rem ad se quã ista? vel ergo vtraq; erit obiecti consequutiua, vel neutra: sed omnes primam consequutionem obiecti vocant; ergo & secundam eandem vim habere fateri tenentur: Itaque intellectus assequitur finem suo actu intelligendi, & similiter voluntas per suam operationem circa ipsam, & ipsum finem obtineri à potentijs intellectiuis est ferri in ipsum vt præsentem & existentem in se.

Si autem obijcias, habitionem obiecti præcedere dilectionem fruitiuam, quæ est quietatio voluntatis, non autem quietatur voluntas, nisi in fine dilecto & obtento. Respondeo, quod si sermo sit de dilectione finis realis per vnionem cum potentia, non per operationem præcise, sed antecedenter ad ipsam, quod hoc modo habitio vltimi finis, seu assequutio per modũ actus primi, nec fit per intellectionem, nec per volitionem; sed vtrisque suppositis: prius enim Deus Optimus Maximus intellectui creato vnitur, quam ipse actum aliquem circa ipsũ habeat, & idem de voluntate dicendum. Cæterum si beatitudinem appellas hanc finis consequutionem, accedis sane ad opinionem Henrici asserentis, beatitudinem principalius in essentia esse, quam in operatione per illapsum diuinæ essentiæ in animam, quam supra falsam esse ostendimus; nullam ergo rationem assignare poteris, quare magis finis assequutio per actum intellectus fiat quam voluntatis: si vero illam obiecti habitionem præcedentem actum intellectus, finis assequutionem appelles, iam vel beatitudinem in operatione consistere, vel esse finis cõsequutionem negabis. Ne igitur in hũc errorem deueniam, assero, beatitudinem in finis cõsequutione vltimi & perfecti consistere, illumque fieri per actum & operationem intellectus, & voluntatis, quibus vtraque potentia in obiectum beatificum, cui ratio finis vltimi competit, fertur; potentiam nãque beatificabilem suum finem assequi, nihil aliud est, quam circa ipsum vt in se existentem, ferri & tẽdere, ita quod si cognoscitiua est potentia, ipsam cognitione intuitiua attingit; si vero appetitiua, vt voluntas, qua ipsum diligat dilectione huius notitiam consequente.

Sed aduerte, quod licet vtraque potentia, intellectus, s. & voluntatis, finem vltimum suis operationibus immediate attingat immediatione excludente medium eiusdem rationis, quia neutra per suum actum est alteri ratio attingendi illud, nec media altera illum attingat; non tamen vtraque illud attingit immediate immediatione perfectionis, quæ excludit ab alio attingi perfectiori modo, vel æque perfecto, sed solum habet hoc actus voluntatis, qui est perfectior actu intellectus, vt ex secundo art. patet, & in hoc latius demonstrabimus. Vnde duplex est assequutio finis vltimi: vna prima via generationis, altera

ra prima via, & ordine perfectionis; illa, quæ fit per actum intellectus, est prima ordine perfectionis, quæ quia fit per actum intellectus, est ob id imperfectior; illa vero, quæ fit per actum voluntatis, est prima ordine generationis, & ob id & alias rationes infra assignandus, est perfectior & purior ordine perfectionis: cõsequutio finis, quæ fit per actum voluntatis, præsupponit eam, quæ fit per actum intellectus ordine generationis.

Cum vero fit obiectio, quod actus voluntatis, & quietationis eius, sumpta etiam pro actu quietatiuo, præsupponit finis & obiecti beatifici cõsequutionẽ; distinguendũ est, vel de assequutione priori, & vltima ordine perfectionis; de prima procedit obiectio, & conceditur, sed de secunda negatur, imo ipsamet operatio voluntatis est prima & vltima finis consequutio ordine perfectionis. His positis, sit

Conclusio Prima. Intellectus & voluntas suis operationibus, quibus circa vltimum finem præsentem operatur, intrinsece ac beatifice quietatur, si quietatio operationem dicat. Probatur, quia vtraque potentia sua beatitudine formali & sibi intrinseca quietatur: sed talis beatitudo formalis & intrinseca non est ex superioribus, nisi operatio potentiæ attingentis immediate finem vltimũ & extrinsecum; ergo intellectus & voluntas suis operationibus beatifice quietantur circa vltimum finem præsentem elicitis.

Secunda Conclusio. Actus voluntatis circa vltimum finẽ clare visum, est optima & perfectissima operatio, & inter omnia ad finem vltimum ordinata maxime volenda. Conclusio hæc est Scoti in quarto d.49. quæst.4. quam sic probat, finis extra, qui est Deus Opt. Maximus, est simpliciter optimum & summe volendum, quia est infinitum ac supremum bonum; ergo inter ea, quæ sũt ad ipsum, quod est magis sibi immediatum, est magis volendum: sed velle est sibi immediatius, quia immediate tendit in ipsum vt in finẽ vltimum, cum finis vltimus, vt huiusmodi, sit proprium obiectum ipsius velle; ergo ipsum velle ĩter omnia ordinata ad finem vltimum est maxime volendum. Prima consequẽtia probatur, quia illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitu naturali naturaliter est magis appetendum: sed huiusmodi est quod propinquius est vltimo fini, quod simpliciter magis appetitur naturaliter; ergo, &c.

Sed dices, non solum ipsum velle tendere immediate in finem vltimũ, sed etiam ipsam visionem Dei, nam ex supra dictis, sicut voluntas immediate attingit finem vltimum sua operatione, ita & intellectus per suum actum. Respondeo, quod propriè tẽdere in finem sub ratione finis, & vltimi ac optimi, est solius potentiæ appetitiuæ; vnde intellectus etsi in suum obiectum feratur, non tamen dicitur in ipsum tanquam in finem tendere, & sub ratione finis, sed sub ratione entis; si autem velle est operatio maxime volenda, erit perfectissima operatio.

Secundo, voluntas potest velle suã operationem sicut intellectus suam, aut igitur vult suum velle propter intelligere, aut intelligere propter velle, aut neutrum propter alterum, & est sermo de velle recto & ordinato; non primũ, quia secundum Anselmũ lib. secũdo, Cur Deus homo, c. primo, ordo

ordo peruersus esset velle amare vt intelligeres; ergo ordo rectus est intelligere vt amemus; ergo intelligere ex sua natura ordinatur ad actum voluntatis: hic autem ordo est per se & naturaliter, quod vbicumque inter intelligere & velle seruandus est, cęteris paribus, quocirca sicut in uia actus intelligendi Deum per se ordinatur tanquam ad finem, sub fine ad actum voluntatis, ita & in patria; & sicut hic esset peruersus ordo, amare Deum vt ipsum intelligeremus, ita & in patria erit peruersus ordo, diligere Deũ, vt ipsum intelligamus & videamus, quia hic ordo naturalis & per se, non variatur ibi, sed perficitur; ergo si velle & intelligere in se habent, quod inter se ordinantur, sic quod vnum ordinetur ad aliud, rectus ordo expostulat, vt intelligere sit per velle, idque videtur naturam intendisse cum voluntati in intellectum, tanquam in causam sibi subsequentem, contulerit, primamque ordine generationis voluerit esse. Nec dici potest, tertium, scilicet, quod neutrum sit volendum propter alterum, tum quia in ordinatis per se ad eundem finem est aliquis ordo inter ea tanquam ad finem sub fine: sed intelligere & velle ordinantur per se ad vltimum finem extra, s. Deum; ergo inter ipsa est necessarius aliquis ordo, & hoc vult Anselmus vbi supra; tum ẽt quia sicut datur vnus finis extra & extrinsecus simpliciter vltimus, & ita necessarium est dari vnicum finem intra & intrinsecum vltimum in ratione finis intrinseci; vel igitur esset eiusdem rationis, vel alterius; si primum, alterum videretur esse frustra, quia per vnicum haberetur sufficiẽter intentum; si vero datur secundum, non possunt esse vltimi & optimi, quia cum sint alterius speciei, & species sint sicut numeri, necessum est, vnum ab alio excedi in perfectione; ergo non erunt æque optimi illi duo fines intrinseci, nec æque vltimi, sed vnus necessario ordinabitur ad alium sicut imperfectum ad magis perfectum.

Tertio, si beatitudo extra est simpliciter & maxime volenda; ergo illud maxime est beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe volendum: sed huiusmodi est aliquid velle, & non aliquid intelligere; ergo beatitudo intra in aliquo actu voluntatis consistit. Probatur minor, quia voluntas plus appetit perfectiuum sui in vltimo fine quam perfectionem intellectus, & hoc loquendo de appetitu libero ac recto, sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali perfectionem propriam quam perfectionem intellectus, licet & hæc aliquo modo sit sua; cæterum illa est per se eius, hæc autem per se illius, & participatiue voluntatis.

Quarto, beatitudo intrinseca consistit in operatione; ergo in operatione maxime volita, quia beatus est, qui habet quidquid vult, sed voluntas magis vult operationem suã q̃ operationem intellectus, quia est operatio propria, & vnumquodque magis appetit perfectionem propriã quam illam, quæ est per se alterius, licet aliquo modo sit sua; ergo beatitudo consistit magis in operatione voluntatis quam intellectus, quia beatitudo consistit in perfectissima naturæ intellectualis operatione, quæ est illa, quæ maxime est volenda & appetenda à natura intellectuali inter ea, quę extra finem vltimum extrinsecum appetit.

Tertia

Tertia Conclusio. Beatitudo intrinseca naturæ intellectualis consistit in operatione voluntatis: Probatur ex præcedenti conclusione, operatio voluntatis est perfectissima operatio, & inter omnes maxime volenda; ergo in ea cõsistit beatitudo, ex dictis præcedentis art. est operatio naturæ intellectualis optima & perfectissima. Et confirmatur, quia beatitudo consistit in operatione; ergo in operatione maxime volita maxime consistit: sed operatio voluntatis est magis volita, quam operatio intellectus vel alterius potentiæ, quia vnumquodque magis appetit perfectionem propriã quam illam, quæ est per se alterius. Secundo, beatitudo ex præcedentibus consistit in operatione, per quam natura intellectualis immediatius obiecto beatifico naturæ beatificabilis coniungitur; ergo in ea consistit beatitudo. Cõsequẽtia est nota; Minor probatur, quia natura intellectualis solũ coniungitur immediate vltimo fini & obiecto beatifico per intellectionem & volitionem: sed per volitionem coniungitur immediatione perfectionis, quia nulla alia coniunctio est perfectior, neque æque perfecta, cum illa, quæ fit per intellectum, ordinetur ad illam, quæ fit per voluntatem, sicut intelligere ordinatur ad velle; igitur beatitudo consistit in operatione voluntatis. Tertio, beatitudo consistit in perfecta vltimi finis cõsequutione: sed voluntatis operatio est perfectissima ac vltima finis assequutio; ergo ipsa est perfectissima naturæ intellectualis operatio. Maior est nota, cum consequentia: Minor probatur, in primis, quod sit finis assequutio ex prædictis patet; quod vero sit vltima, ex eo constat, quia voluntas est vltima hominis potẽtia, nec aliqua operatio est in natura intellectuali, ad quam ordinetur, imo omnis alia ordinatur ad eam, vt ex præcedentibus patet; ergo est vltima operatio; quod vero sit perfectissima, ex supra notatis constat, quia ipsa est immediata immediatione virtutis ipsi fini extrinseco. Vltimo beatitudo cõsistit in actu potentiæ nobilioris in natura intellectuali: sed voluntas est nobilior potentia intellectu, & nulla alia est nobilior ea; ergo in actu voluntatis consistit beatitudo: Vel aliter, beatitudo consistit in actu nobilissimæ potentiæ inter eas, quæ in natura intellectuali reperiuntur, talis est voluntas ex art. præcedenti; igitur in actu eius consistit beatitudo: Et tandem quia ex Augustino de Doctrina Christiana cap. sexto, summa merces est vt ipso perfruamur: at frui est actus voluntatis, quia est amore merere; ergo in actu uoluntatis consistit summa hominis merces: sed summa merces est beatitudo; ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Ex ijs sequitur, quod solo actu uoluntatis natura beatificabilis est essentialiter beata, quia ex eo solo consistit beatitudo essentialis eius. Sequitur secundo, quod sola visione existente in intellectu, non erit natura essentialiter beata absolute & simpliciter. Probatur, quia beatitudo consistit essentialiter solum in actu voluntatis. Præterea, quia aliud est loqui de beatitudine potẽtię, aliud vero de beatitudine naturę; beatitudo intellectus consistit quidem in actu intellectus, quia per eum est sibi perfecte bene, cæterum non est beatitudo ipsius naturæ absolute, quia non est per actum intellectus simpliciter perfecte

fecte

fecte bene ipsi naturæ, sed per actum nobiliorem eo, qui est actus voluntatis, & vnica naturæ intellectualis operatio perfectissima. Tertio infertur, quod beatus non distinguitur essentialiter a non beato, nisi per actum voluntatis, quia ipse solus est perfecta & essentialis hominis beatitudo, distinctio enim essentialis fit per ea, quæ rei per se primo modo insunt, sic autem beato solum competit actus & operatio voluntatis, in quo essentialiter consistit beatitudo.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum concessa maiori, minorem nego; & ad probationē eius concedo, quod per actum intellectus habetur & possidetur obiectum beatificum primo primitate generationis, sed non perfectionis: similiter attingitur per eam immediate prædictum obiectum, non quidem immediatione perfectionis, quia hoc fit per actum voluntatis, vt ex superioribus patet. Cum vero probatur, quod per actum voluntatis non apprehenditur obiectum dico, quod illud non attingitur & assequitur per actum desiderij, sed per actum amoris, quem voluntatem habere à delectatione distinctum supra ostendimus; vnde actus desiderij cessat in patria obiecto præsente, sed non cessat quilibet actus voluntatis, quia incipit præsentis obiecti amor, sicut bene cessat actus credēdi in patria, quo intellectus in via tendebat in obiectum, sed incipit actus visionis: nec assequitur voluntas obiectum per delectationē in eo, quia delectatio supponit obiecti assequutionem factam per actum intellectus & operationem voluntatis; quietatur autem voluntas in obiecto beatifico vltimate & perfecte per actum amoris, qui est ex sua natura quietatiuus voluntatis, ad quem sequitur delectatio voluntatis, quia delectatio sequitur operationem. Ad simile positum in confirmatione dico, quod auarus non assequitur pecuniam magis per actum intellectus quam voluntatis, sed per manum, & aliud simile, & pecunia habita non solum in ea habet delectationem, sed etiam actum amoris, ex quo ipsa delectatio sequitur, nam si eam non amaret, minime in ea delectaretur, amando vero eam attingit modo perfectiori, quo potest. Ad applicationem vero de obiecto intelligibili dico, quod delectatio voluntati in eo præsupponit duplicem assequutionem eius: vnam per intellectum, aliam vero per voluntatem. Prima assequutio obiecti per operationem facta fit per actum intellectus: secunda vero per actum voluntatis, ad quem sequitur delectatio. Ex ijs supponitur vnio intellectus cum obiecto, quæ potest dici præhabitio obiecti beatifici, si fit vnio Dei cum intellectu in ratione obiecti; sed illa non est beatifica, nec beatitudo, quæ necessario est optima naturæ intellectualis operatio.

Ad secundum transeat maior, sed nego minorem, quia recte desiderātibus in via, non solum desideratur actus videndi Deum, sed actus fruendi Deo, tanquam summa mercede. Ad confirmationem dico, quod intellectus non beatificatur per vnionem cū Deo præcedentem operationem eius, nisi beatitudinem asseras consistere in illapsu Dei ad animam, quod in præcedentibus manet impugnatum; Vnde in illa vnione non consistit beatitudo

intel-

intellectus, & cōsequenter tunc nō intelligitur beatus in illo priori antecedente operationem intellectus. Præterea dico quid maius, s. quod etsi intellectus videret diuinam essentiam, licet ipse beatus diceretur, non tamen natura ipsa intellectualis, quæ solum nata est beatificari in perfectissima operatione voluntatis, quæ est eius beatitudo simpliciter.

Ad auctoritates, ad primam dico, quod dilectio est maius bonū, & magis sufficiens quam intellectio, quia ea habita habens minus eget: nec ibi fit sermo de visione beatifica, ac si illa sufficeret sine fruitione; sed loquitur Philippus de ostensione fidei; postulauit .n. Christū Philippus, vt instrueret eos de Patre, sicut erant instructi de Filio, vt haberent plenam & sufficientem fidem de Trinitate, quod patet per Christi responsionem ad Philippum: Qui videt me, supple, per fidē, videt & Patrem meum; non enim intellexit ibi, nec loquebatur de visione beatifica, quia tali visione non videbant Apostoli Christum, sed de visione per fidē, quod patet ex voce Christi, qui subito subiunxit: Nonne credis, quia ego in Patre, & Pater in me est?

Ad secundam auctoritatem dico primo, quod nō loquitur ibi Christus de visione beatifica, sed de cognitione per fidē, quæ pro tanto dicitur vita æterna, quia ducit ad vitā æternā, & sic non est ad propositum auctoritas. Secundo dico, quod etsi loquatur de vita beata, & cognitione beatifica, nō tñ excludit fruitionē à vita beata, sed loquitur de cognitione tanq̃ de manifestiori. Tertio dico, quod sicut cognitio Dei est vita, quia est actus vitalis, ita & amor eius erit similiter vita, & si cognitio est æterna, dicitur vita æterna: Si addas ibi, beata, dicendo, quod cognitio Dei est vita æterna beata, qđ non est in Euangelio, ita dico tibi de amore, vel fruitione Dei, licet non sit in Euangelio, nec plus repugnat vnū addere quam aliud.

Ad tertiam dico, quod visio est tota merces, vel summa merces, dico, id verum esse quoad intellectum, non tamen quoad totam naturam, ita quod ibi est tota merces intellectus non tamen totius hominis, vel naturę intellectualis, quia hoc consistit in perfectissima eius operatione, aliter enim contradiceret sibi Augustinus dicendo alibi, quod summa merces est, vt Deo perfruamur.

Ad vltimam est Aristotele dico, quod ipse Comment. non distinxit intellectum à voluntate in ratione principij operatiui, siue in operatione ad extra; vnde principium distinctum contra naturam nunc vocat actum vel intellectum, nunc propositum: similiter nec distinxit in operatione ad intra respectu finis; vnde & speculationem sapientis non distinguit à dilectione, sed magis speculatio illa includit dilectionem.

ARTICVLVS V.

An beatitudo simpliciter consistat in actu, qui est fruitio.

Pars negatiua probatur, quia in illo actu consistit beatitudo, qui distinguit beatum à non beato; sed fruitio non est huiusmodi; ergo in ea non consistit beatitudo. Consequentia est bona, & maior est nota; Minor vero probatur, quia fruitio etiam competit viatori, est enim frui amore alicui inhærere

hærere propter se ipsum, viator vero diligens Deum super oĩa, amore inhæret ipsi Deo propter ipsummet Deũ.

Dices forsitan, viatorem tantum habere actum desiderij respectu Dei, qđ est respectu non habiti. Contra, quia non minus viator vult Deo bonum, quod sibi inest, quam comprehensor; ergo non minus habet amorem amicitiæ respectu boni habiti ab amato quam comprehensor; at frui est actus amicitiæ, & non concupiscentiæ.

Secundo omnia inferiora natura intellectuali beatificantur suo modo in complectione actus concupiscendi; ergo voluntas in simili actu, licet perfectiori beatificabitur: sed fruitio non est actus concupiscendi, sed amicitiæ; igitur beatitudo voluntatis non consistit in actu voluntatis, qui est fruitio. Et confirmatur, quia beatitudo consistit in tentione obiecti beatifici, quæ succedit spei, sed tentio non est fruitio; igitur &c.

Tertio, si aliquis absque charitate videret diuinam essentiam, posset ea frui, sed tunc non esset beatus, quia charitas sola diuidit inter filios regni & perditionis; igitur beatitudo non consistit in fruitione.

Quæstionem hanc tractat Scotus in 4.d.49.q.5. ad cuius intelligentiam primo obseruandum est, quod actus voluntatis in genere est duplex, vt puta velle, & nolle: velle autem est duplex in genere, aut propter bonum voliti, aut propter bonum volentis. Primũ velle dicitur amoris amicitiæ. Secũdũ vero amoris concupiscentię: Primum velle solum est frui, quod est amore inhærere alicui propter se, vel propter ipsum amatum: Secundum vero velle est actus concupiscendi, quo quis sibi aliquid concupiscit. Differunt autem maxime hi duo actus seu amores inter se, quia neuter potest fieri alius, cum ex obiectis distinguatur.

Sed contra obijcies ex Augustino 9.de.Trin.cap.vlt.dicente, quod appetitus inhiantis fit amor fruentis: at appetitus inhiantis ad amorem concupiscentiæ pertinet. Respondeo, quod viator velle concupiscentiæ vult sibi bonum, velle aũt amicitię vult Deo bene esse: Primus appetitus respectu boni habendi fit amor conplacentiæ boni habiti sibi, & ita fit amor fruẽtis, non quidem ille, quo fruitur formaliter, sed eius, quod fruitur; sensus est, ꝙ amor ille, qui primo erat amor inhiantis & desiderantis, quo sibi bonũ præoptabat & desiderabat, fit postea amor fruentis, quia inhians fit fruẽs, nõ tamen ille amor inhiãtis fit amor, quo fruens formaliter fruitur: simile est in contrito & attrito, attritione & contritione attritus fit contritus; attritio tamen non fit contritio, si sermo sit de attritione, & cõtritione prout ex obiectis distinguuntur; ita inhians fit fruens, licet amor inhiantis & concupiscentiæ nõ fiat amor, qui est fruitio.

Secundo obserua ordinẽ inter nolle & velle, & inter velle amicitiæ & velle concupiscentiæ; nolle nõ potest esse primus actus voluntatis, quia oẽ nolle pręsupponit aliqđ velle, à nullo n. refugimus per actum nolendi nisi quia non põt stare cũ aliquo, ꝙ accipitur tanquã conueniẽs; quo si, vt actus, quo illud volo & accepto, p̃supponatur actui, quo nolo, & refugio ab aliquo disconueniente. Pręterea quia nolle (vt ait Anselmus de casu Diaboli) nõ hẽt nisi in virtute alicuius uelle, nullus enim deserit iustitiam nisi volendo aliquid, quod non stat cum iustitia; ergo

actus voluntatis in genere est actus volendi, velle etiam amicitię est prius velle alicuius concupiscentiæ, quia oē velle concupiscentiæ habetur in virtute alicuius velle amicitiæ, ideo enim concupisco huic bonum, quia amo hunc, cui concupisco bonum; ergo actus concupiscendi præsupponit amorem amicitiæ.

Tertiò obserua, in voluntate duplicem affectionem considerari, altera dicitur affectio commodi, altera iustitię: affectio commodi est, secundum quã voluntas tendit & appetit proprium commodum: affectio vero iustitiæ est illa, secundum quam voluntas est moderatiua & regulatiua sui ipsius, quatenus in proprium commodũ tendit, vt illud appetat secundum rationem, & sicut, vel prout ratio ipsa dictauerit secundum affectionem iustitiæ rectam semper voluntas recte appetit: actus concupiscentiæ inest voluntati, secundum q̃ habet affectionẽ iustitiæ, quę est propria voluntati, quatenus libera est

Quarto obserua, quod fruitio Dei in via, & fruitio Dei in patria differũt specie, est autem fruitio amor, quo inhæremus Deo propter se ipsum, nam si esset inter eandem speciẽ, tunc viator esset essentialiter beatus, quia verã Dei haberet fruitionem.

Dicas forsitan, quod amor Dei in viatore est actus desiderij, & non amoris. Respondeo, id falsum esse, nam etsi Deus non sit habitus ab amatore viatore, & ideo possit desiderari vt habendus, tamen non desideratur ab ipso aliquod bonum habendum à Deo, quod non habet, sed tantum complacet sibi infinita bonitas, cui vult acceptando & complacendo inesse omne bonum, quod sibi inest, itaq; actus desiderij est respectu Dei vt habendi à me; actus vero amoris & fruitionis est respectu Dei in esse complacendo in hoc, quod omne bonum inest in hoc, quod sit Deus immortalis, &c. habet ergo viator amans Deum veram fruitionem eius, quæ vt est eiusdem rationis cum fruitione beatifica, erit viator essentialiter beatus, & in tantum poterit eius fruitio crescere in via quod fruitioni æquetur, & sic erit viator & comprehensor simul, quod tamen dici haud potest; ideo videndũ est, quomodo istæ fruitiones non sint eiusdem speciei, sed alterius. Pro cuius rei decisione aduerte, quod licet ex distinctione obiectorum formaliter, specifica possit inferri recte distinctio specifica actuum, tamen ex vnitate specifica obiectorum non licet inferre vnitatem actuum specificam, quod patet in multis. Deinde quod notitia abstractiua, & intuitiua differunt specie, cum habere possint idem obiectum formale & specificũ, vt notitia abstractiua hominis & eius intuitiua cognitio. Præterea duo motus, vt circularis & rectus, possunt habere terminos eiusdem speciei, vt duo vbi eiusdem rationis, cum tamen ipsi motus differant specie. Item potentia visiua hominis & aquilæ sunt alterius speciei, & tamen obiectum earum est idem sub eadem ratione formali, ex quo modo ex vnitate specifica obiecti non licet inferre vnitatem specificam actus vel potentiæ; ergo ex eo quod fruitio viatoris & comprehensoris ad idem obiectum sub ratione formali terminetur, non licet inferre, quod sint eiusdem speciei.

Sed inquires, vnde capiemus horum actuum distinctionem, si ex obie-

cto

cto eam non licet inferre, cum idem habeant obiectum, at idem vt sic non posset, esse distinctionis causa. Respondeo, quod quādo duo indiuidua, sunt eiusdem speciei, non requirunt ad sui productionem distinctas causas in specie, sed ea, quæ potest vnum producere, potest & alterum, quia vnum non requirit in causa nec aliam, nec maiorem perfectionem quam alterum: si autem ita se habeant, quod alterum ad sui productionem requirat causam alterius rationis à causa alterius indiuidui, tunc ex distinctione earum specifica, vt tali requisita, possumus inferre, illa indiuidua esse alterius speciei, quia indiuidua eiusdem speciei non requirunt causas distinctas ad sui productionem; at ad productionem cognitionis beatificæ requiritur per se vt causa, visio obiecti beatifici, non vero ad fruitionem eius in via; ergo illa & ista differunt specie causaliter, à suis causis, formaliter vero à proprijs rationibus formalibus, quas habent. Hæc ratio procedit, tenendo, quod obiectū sit causa partialis ipsius volitionis; quod si illam non tenueris, sed solum esse conditionem sine qua non, necessario tamen, & quasi per se requisitam ad productionem fruitionis, ob eandem quasi rationem colligetur huiusmodi fruitiones specie differre, quia indiuidua eiusdem speciei non necessario requirunt in causis aliqua diuersa secundum speciem ad eorum productionem; ergo si ad productionem fruitionis beatificæ requiritur in obiecto tanquam cōditio necessaria, quod sit visum, & à voluntate causari non potest nisi illa conditio posita in obiecto, & fruitio in via id non requirit, imo oppositū concluditur ēt quod specie distinguatur.

Si instes, obiectum est idem, & sub eadem ratione; ergo non differunt. Iam respondi, ex vnitate obiecti non inferri vnitatem actiuam specificam. Sed aduerte, quod ad huiusmodi distinctionem specificā causandā sufficit alia & alia præsentia obiecti ad potentiam, si illa alia & alia pręsentia obiecti sit alterius & alterius rationis; sicut ī cognitione abstractiua & intuitiua accidit, alia.n. & alia præsentia obiecti ad intellectum causat earum specificam distinctionem, & similiter distinctionem specificam actus fidei & visionis, nam visio & fides respiciunt vt obiectum Deum, sub ratione Deitatis, tamen alia & alia pręsentia Dei ad intellectum causat earum distinctionem specificam, quia in cognitione abstractiua, & in actu fidei est Deus absens, non in propria existentia; sic euenit in fruitione in via & in patria. His positis, sit

Conclusio prima. Beatitudo nō potest consistere in aliquo nolle voluntatis, tum quia nolle habet propter se obiectum malum, tū etiam quia actus beatificus est primus & immediatus respectu vltimi finis, & consequēter nō hēt ī virtute actus prioris: at oē nolle, vt supra diximus notab. 2. habet in virtute alicuius velle prioris; ergo nolle non potest esse actus beatificus.

Secunda Conclusio. Beatitudo cōsistit in aliquo velle voluntatis, non tamen in velle concupiscentiæ. Prima pars huius conclusionis ex præcedenti sequitur, nam beatitudo in actu voluntatis consistit, vt in præcedentibus docuimus, & non consistit in nolle, ex præcedenti conclusione; ergo in velle, quia nolle & velle diuidunt & exhauriūt actus voluntatis. Secunda pars probatur, quia licet actus concupi-

cupiscentiæ possit esse bonus, si sit debite circũstantionatus, tamen non est bonus ex rõne sua & obiecto, etiamsi sit circa Deũ, quia potest esse immedia tus, est.n. summa peruersitas in vtẽdo fruendis: at beatitudo consistit in actu ex sua rõne & obiecto optimo; ergo non cõsistit in actu cõcupiscentiæ. Pręterea quia actus, in quo cõsistit beatitudo, est primus & imediatus, nec habetur in virtute alterius actus ex cõsequentia: at actus cõcupiscendi non est primus, quia semper habetur in virtute prioris. s. amicitię, quia non cõcupisco huic bonũ, nisi quia illũ amore amicitiæ diligo; ergo beatitudo, quæ est actus primus respectu finis vltimi, non potest cõsistere in actu concupiscẽdi.

Tertia Concl. Beatitudo consistit in velle amicitiæ circa Deũ clare visum, cuiusmodi solum est ipsa fruitio, qua amore adhæremus Deo propter se ipsum visum & pp se amatũ. Probatur, quia si ex precedentib. beatitudo cõsistit in actu volũtatis circa Deũ, & nõ consistit in actu nolendi, nec in actu cõcupiscẽdi; ergo cõsistit in velle amicitiæ à sufficienti partium enumeratione. Præterea quia beatitudo consistit in perfectissimo amore in Deũ, amor amicitiæ est perfectior amore cõcupiscentiæ, quia ille competit voluntati secundum affectionẽ iustitiæ, hic vero secundum affectionem cõmodi: illa aũt affectio est nobilior ista; ergo consistit beatitudo in velle amicitiæ, cũ necessario consistat in actu volũtatis affirmatiuo, ex dictis. Preterea, quia actus amicitiæ tendit in obiectum, vt est bonũ: at nobilius est obiectum in se quã vt ab aliquo habeatur, aut saltem illa habitio obiecti ad habentem diminuit ab illa perfectione obiectiua, quæ habet bonum in se; ergo potius consistit beatitudo in amore amicitiæ quam concupiscentiæ, quia beatitudo est amor nobilissimus obiecti beatifici, & sub nobilissima ratione; hic autem amor amicitiæ nihil aliud est quam fruitio beatifica voluntatis, est enim fruitio amor amicitiæ, quo inhæremus Deo clare viso, propter seipsum amato.

Quarta Concl. Fruitio beatifica distinguitur specie à fruitione viatorũ. Concl. hęc satis probata manet ex vltimo notab. nec hoc impedit vnicus habitus charitatis in via, & in patria, quia idem habitus specie põt inclinare & elicere actus specie distinctos ex proprijs rõnib. formalib. & ex causis actiuis tendens in idẽ obiectum sub eadem rõne formali, sicut habitus fidei acquisitæ inclinat ad actum fidei infusæ, qñ igitur actus nõ variatur spẽ ex distinctione obiectorũ, nõ icõueniẽt eũdẽ habitũ distĩctos actus spẽ elicere.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico quod iam patet ex dictis notab. vltimo, & vltima conclusione, vbi ostendimus, fruitionem beatificã comprehẽsoris specie distingui à fruitione viatoris.

Ad secundum dico, quod sola uolũtas potest velle actum bonũ propter ipsum volitum; & ideo non est simile de ipsa & alijs appetitibus, immo ex eo, quod ab alijs distinguitur sequitur, vt diuerso modo ab illis beatificetur.

Ad tertium dico, quod si quis absque charitate videret Deum, & ipso frueretur, non haberet fruitionem supernaturalem, quia nec actum voluntatis aliquem primum supernaturalem, sine quo non potest haberi frui beatificum, quia tale frui necessario debet esse supernaturale &

acce-

acceptū Deo, quod absq; charitate nō haberet; & quamuis ille actus præsentia obiecti esset supernaturalis, quia so la diuina voluntate supernaturaliter operante potest talis præsentia haberi, tamen esset naturalis ex potentia eliciente, quo ad substantiam actus.

ARTICVLVS VI.

An beatitudo sit ex se ipsa formaliter perpetua & necessaria.

PArs affirmatiua probatur, aliqua forma corporalis est simpliciter incorruptibilis, non solum substantialis, sed etiam accidentalis, dummodo sit proprie perfectio corporis incorruptibilis, vt perspicuitas in cęlo, & lumino sitas in stellis; ergo multo magis supre ma perfectio naturæ intellectualis & spiritualis erit formaliter incorruptibilis.

Secundo, forma, quæ tollit in suo susceptiuo omnem priuationē & possibilitatem respectu alterius formę, cō stituit compositum ex se simpliciter formaliter perpetuum & incorruptibile, vt patet de forma cęli & cælo: sed beatitudo tollit à natura beatificabili omnem priuationem, quia omnē imperfectionem, & similiter omnem potentialitatem ad alium actum & formā, quia ipsa est actus vltimus in suo ordine magis, quam forma cæli in ordine formarum substantialium; ergo ipsa est ex se formaliter perfecta & necessaria. Et confirmatur, quia finis vltimus extrinsecus ex eo, quod includit eminenter perfectiones omnes alterius finis, tollit omnem priuationē, seu carentiam, respectu finis extrinseci; ergo a simili, finis vltimus intrinsecus, cui est beatitudo formalis coniungens fini extrinseco, tollit priuationē omnem cuiuslibet alterius intrinseci, & ex consequenti constituet compositum formale incorruptibile intrinsece in coniunctione ad finem extrinsecum.

Tertio, si beatitudo esset forma ex se posibilis, posset destrui manēte natura intellectuali vel rationali, per eā perfectibili, quia ipsa est incorruptibilis: sed consequens est falsum, quia tūc beatus posset non esse beatus, quia nō haberet, quidquid vult, vult enim nun quam fieri miser, efficeretur autem si posset esse non beatus; ergo &c.

In hac quęstione est triplex senten tia. Prima asserit, quod beatitudo ex se ipsa formaliter est perpetua & necessaria, ita ꝙ posita in esse non potest nō esse, sed est necessario, & durat in perpetuum Deo ipsam conseruante. propositio hæc est similis illi, quæ ponit cę lum & intelligentias etiam ex se necesse esse, licet fuerint a Deo productę efficiēter, ita sentiunt de beatitudine.

Secunda sententia conuenit cū prima, quantum ad beatitudinis perpetuitatem, sed in ratione ponendi differt: causa, inquit, ob quam beatitudo est perpetua, ea est, quia voluntas necesse fruitur Deo clare viso, quia in eo nō ostenditur ratio mali, nec defectus boni. Differt hæc positio à priori, sicut illa, quę poneret cęlum necessario moueri ex necessaria habitudine vniformi mouentis ad mobile, ab ea, quæ poneret cælum ex se formaliter necessarium moueri; quorum primum poneret Philosophus, non secundum.

Tertia positio est Scoti in 4. distin. 49. quæst. 6. art. primo, asserentis, beatitudinem esse perpetuam, cuius perpetuitatis causa nec est, inquit, forma beatitudinis, quasi per ipsam bea

titudo sit formaliter necessaria nec natura potentiarum, quasi circa obiectū necessario operentur, nec habitus in potentijs, quasi necessario determinās potentias ad perpetuo operandū, sed illius perpetuitatis causa est diuina voluntas, quæ sicut perficit naturam intensiue, ita conseruat eam in tali perfectione perpetuo.

Pro intelligentia huius quæstionis obserua, solum Deum esse ex se simpliciter necessarium, cui intrinsece, & ex propria natura simpliciter repugnat contingentia, & possibilitas ad non esse, omne vero aliud à Deo ex consequenti est simpliciter contingēs, cui.s.non repugnet non esse, & desinere esse, omne.n. tale prius habuit non esse, quam esse, & sicut potuit poni in esse, sic potuit non poni, si diuina volūtas ad id, sicut potuit, se determinasset: & quamuis Deus aliqua entia, vt intelligentias, ab æterno creasset, prius natura negatiue infudisset eis esse, quam non esse, non quod in aliquo infuderit non esse, quia tunc simul tēpore habuissent esse, & nō esse, quod implicat, sed quod nō esse prius, prius eis natum erat inesse quam esse prius quam infudisset nisi ab agente dante esse illis fuisset impeditum: solus Deus est, cui nullo modo non esse potuit conuenire, quia est simpliciter necessarius. Vnde colligo, quod omne aliud à Deo est ens simpliciter cōtingens, & in nihilum diuina potentia reducibile, cum hoc tamen aliquod creatum potest dici incorruptibile, pro quanto non habet contrarium, vel nō potest destrui ab aliquo ente creato, sed tantummodo potest annihilari à Deo non conseruante: In hac significatione, Angelus est incorruptibilis, cælum etiam, quia nullum habet cōtrarium, à quo destrui possunt, nec ab aliquo ente creato possunt corrumpi. Cæterum per hoc non sunt entia ex se formaliter necessario, sed contingentia, quæ à Deo in nihilum reduci possunt; sūt tamen talis naturæ, quod sola actione conseruatiua Dei, puta qua generaliter conseruat oīa entia, erūt perpetua, quia nec veterascūt nec habēt se in mutuā cōtrariorū actionem, qua dissoluātur; sed intelligētię sunt incorruptibiles ab intrinseco ex eo, quia non habent materiam, qua solum res potest esse & non esse, loquēdo de ente substantiali, illa enim est, ratione cuius habens eam est veluti in potentia contradictionis ad formā; at cælum est incorruptibile non ob carentiam materiæ, nec ob id, quod eius forma tollat à materia priuationes omnium formarum, sicut in solutione secundi dicetur, sed hoc ideo, quia ab agente naturali corrumpi nō potest, nec destrui, nec à contrario: Sed ex hoc non concluditur, quod sit incorruptibile ex principijs ītrinsecis, sed quia ab agente naturali forma cæli à materia expelli non potest, cum non possit cælum recipere peregrinas impressiones, quib. ad alterius formę dispositionem disponatur. Ex his collige, quatuor modis posse dici aliquid incorruptibile & perpetuum: Primo ex principijs intrinsecis, quæ causa nō essendi vel destruendi principiatum esse nequeunt, quamuis absolute loquendo possint desinere esse in ordine ad causam primam non conseruātem rem in esse; sic Angelus dici potest incorruptibilis. Secundo dicitur aliquid incorruptibile solum ab extrinseco, quia s. à contrario, & ab agente naturali corrumpi non potest, licet ex principijs intrinsecis sit

cor-

corruptibile,quia hĕt materiā,quę est principium possibiliter essendi;sic cælum dici potest incorruptibile. Tertio dici potest incorruptibile illud,quod nec ab intrinseco, nec ab extrinseco à suo destrui potest,vel esse desinere, sed simpliciter, & absolute sibi repugnat desinere esse; sic potest dici incorruptibile, quod est ex se formaliter ens necessarium ac necesse esse: sed sic esse incorruptibile soli Deo competit. Vltimo potest dici incorruptibile aliquid à causa prima,rem perpetuo in suo esse conseruante, nec coagente causæ secundæ corruptiuæ; sicut corpus post resurrectionem dicitur incorruptibile, de quo infra erit sermo fusior.

Secundo obserua, quod beatitudo potest accipi bifariam: Primo pro perfectione permanēte, & secūdum intentionem suæ perfectionis considerata: Secundo potest accipi pro aliqua perfectione intenta, non tamen præcise sistendo in perfectione intentionis, sed includendo etiam perfectionē extensionis negando desitionem eius. His positis, sit

Conclusio Prima. Beatitudo creata nō est ex se necessaria, sed est cōtingēs pendens ex cōseruatione Dei ipsam cōseruantis. Probatur, nullum creatū est formaliter necessarium: sed beatitudo creaturæ intellectualis est creata; ergo non est formaliter necessaria. Consequentia optima est, & minor est manifesta, cum ex tempore habeat esse. Maior vero probatur, quia omne formaliter necessarium necessario existit: at nullum ens creatum existit necessario, sed contingenter à diuina voluntate contingenter ipsum causante, & in esse conseruāte etiam libere & contingenter. Secundo non est maior necessitas essendi in beatitudine, quæ est quoddam accidens, quam in subiecto suo, in quo est: sed subiectum non est ex se formaliter necessarium, sed contingens, sicut quodlibet ens creatum; igitur, &c.

Dices forsitan, beatitudinem non esse formaliter necessariam simpliciter, quia potest non poni in esse, sed secundum quid, quia posita semel in esse, non potest non esse, nec destrui. Contra, quia Deus non maiori necessitate conseruat rem quam eam ponat in esse; ergo sicut potuit, vel potest eam non ponere in esse beatitudinē, ita & ipsam in esse positam potest nō conseruare, & sic facere eam non esse, etiam manente subiecto, quia Deus potest cōseruare prius essentialiter, sine posteriori: sed natura beatificabilis est prior naturaliter, imo etiam tempore, ipsa beatitudine; ergo potest a Deo cōseruari beatitudine destructa, prius.n.natura essentialiter distinctū à posteriori, sicut pōt à Deo fieri sine posteriori, potest & sine ipso conseruari ab eo. Et confirmatur, quia necessitas beatitudinis, quo ad existēdum, non est maior in ordine ad Deū quā in ordine ad potentiam, à qua elicitur, & in qua est: sed habitudo eius ad naturam beatificabilem est contingens, vt patet ex natura extremorū, inter q̄ non est necessaria vnio, sed cōtingēs; ergo habitudo eius ad causam primā est contingens; ergo pōt destrui à causa prima sicut & subiectū, cui inest; & sicut nō dicit necessariam habitudinē ad subiectum, ita quod ipso existente ipsa sit, ita nec ad Deū. Conclu. hæc est contra primam opinionē, ex qua sequitur, quod beatitudo est ens contingens, cui non repugnat simpliciter nō esse, imo conuenit posse non esse, eo

ipso quod contingens est; sequitur et secundo, quod beatitudo creata, de qua hic est sermo nō est incorruptibilis tertio modo ex dictis notab. primo quia incorruptibilitas illo modo soli Deo conuenire potest.

Secunda Conclu. Beatitudo creata non est necessaria ex eo, quod voluntas necessario Deo fruatur. Probatur, quia vel illa necessitas proueniret ex parte obiecti necessario mouentis, aut ex parte potentiæ voluntatis; non quidem ex parte obiecti, quia obiectum beatificum ad nullū actum creatū necessario mouet: si vero ex parte voluntatis, contra, quia volūtas ex parte obiecti nullam habet differentiā nisi approximationē maiorem vel minorē, quia alia, & alia præsentia obiecti nō est nisi alia & alia approximatio: at diuersa approximatio passi ad agens nō causant necessitatē, sed tantum intensiorē actionem; ergo si in finē obscure apprehensum fertur libere & contingenter voluntas, similiter & in finē clare visum. Præterea quia eadē est voluntas, quæ vult finē, & illud, quod est ad finē: ergo eodē modo operatur circa finem Deum clare visum, sicut circa media: sed circa ens ad finē operatur libere & contingenter; ergo similiter circa vltimū finē: aut si diuersimode; ergo est diuersa potentia circa media, & circa finē, quia diuersi modi operandi arguunt diuersas potentias, sed de hac conclusione inferius erit fusior disputatio.

Tertia Concl. Beatitudo non est necessaria ex habitu aliquo determinante potentiam volūtatis. Probatur, quia vel talis habitus est causa beatitudinis, vel nō: si hoc secundū; ergo nō est causa necessitatis eius; si primum, tunc est causa secundaria respectu potētiæ; & non prior, & consequēter habitus nō vtitur potentia, sed potentia habitu, sicut causa secunda, et instrumentū: at causa prima ad agendū non determinatur ad secundā, & per consequens nō necessitat secundā. Preterea B. Virgo habuit in via maiorem charitatem charitate alicuius beati inferioris gradus: at illa charitas nō necessitauit voluntatem eius ad fruendum, etiā quia contemplatur Deum; igitur necessitas fruitionis, ex eius perpetuitas non prouenit ex habitibus determinantib. potentias ad actum. Præterea esto, quod lumen gloriæ necessitet intellectū ad videndū obiectum præsens, tamen si volūtas sit causa imperans illā visionē, potest non imperare, contingenter. n. coniūgit intelligentiā cum memoria illius obiecti, quod contingenter amat: sed in patria coniungit intelligentiam cum memoria imperando, quia iuxta Augustinū, in multis locis, in gignitione verbi perfecti concurrit voluntas sic copulans: at visio illa beata est verbum, vel eius naturā sapit, ad id enim solum ei deficit, quod per modum naturæ gignatur ab obiecto, non aūt gignitur nisi ab obiecto beatifico mediāte diuina voluntate, quod magis iuuat ad rationem propositam; non ergo est necessitas, siue perpetuitas necessaria beatitudinis ex habitib. determinantib. potentias ad actus secūdos, sed tantummodo ex habitu gloriç est necessitas secundū quid, quia habitus est naturaliter inclinatiuus; nec talis necessitas est ex charitate in voluntate, quin voluntas libera potest vti voluntate, vel non vti.

Quarta Cōclusio. Causa perpetuitatis beatitudinis non est forma beatitudinis, quasi per ipsam beatitudo sit formaliter necessaria, nec natura poten-

potentiarum, quasi circa obiectum perpetuo necessario operentur; nec habitus in potentijs necessario determinans ad perpetuo operandum; sed prouenit ex sola voluntate diuina, quæ sicut perficit naturam intensiue, ita conseruat eam in tali perfectione extensiue & perpetuo. Conclusio hęc ex præcedentibus patet, nam ex prima conclusione beatitudo non est ex se formaliter necessaria, neq; ex principijs intrinsecis, quia est in continua dependentia a causa libera immediata, & a causa prima illam conseruante; neque est necessaria & perpetua ex eo, quod voluntas necessario fruatur, ex secunda conclusione; neq; eius perpetuitas prouenit ex habitu determinante necessario potentiam ad agendum, ex tertia; ergo relinquitur quod sit perpetua ex voluntate diuina ipsam perpetuo conseruante. Poterit dici incorruptibilis ab extrinseco, quia nec a contrario, nec ab agente aliquo naturali potest destrui, licet potentia remota possit voluntas eam destruere ex sua libertate, quia libere eam elicit & causat, de quo dicetur in fine huius articuli, in quodam dubio. Est ergo beatitudo perpetua ex voluntate diuina perpetuo conseruante voluntatem, in suo actu beatifico præueniente ipsam voluntatem, vt ipsum semper eliciat, nec vmquam cesset, sicut in fine articuli in quodam dubio dicemus; ponetur ergo ad huius conclusionis maiorem intelligentiam

Quinta conclusio. Si beatitudo sumatur pro perfectione secundum suę perfectionis intensionem considerata, perpetuitas non est de eius essentia & ratione formali. Probatur, quia quæcumque perfectio permanens, & quantumcumque eadem & æqualis potest esse permanens, vel aliquo breui tempore, quæ & quanta potest esse toto tempore, etsi in perpetuum duret, æque enim perfecta est perfectio albedinis vnius diei, sicut vnius anni, ex 1. Ethic. cap. 6. & Angelus supremus ita perfectus perfectione intensiua esset, si tantum vna hora durasset; atque modo cum in perpetuum sit duraturus.

Sexta conclusio. Sumendo beatitudinem pro perfectione permanente & intensa in suo vltimo gradu, non sistendo præcise omni perfectione intensionis, sed includendo etiam perfectionem extensionis & durationis, de ratione beatitudinis est perpetuitas, quia beatitudo nata est perpetuo manere; ergo ipsa sic accepta pro perfectione summa intensiue & extensiue, includit perpetuitatem præsertim cum ipsa æuo mensuretur, cui non repugnat perpetuitas: sed beatitudo sic sumpta non est per se vnum, sicut nec operatio perfecta, nec totum æuum, si est successiuum, vel operatio ipsa perfecta, & negatio defectus & desitionis existentiæ. Hoc secundo modo loquuntur multi de beatitudine, cum de ratione eius perpetuitatem esse dicunt, quia non tantum est desiderium in natura ad perfectionem intensam, sed etiam sic extensiue habendam: sicut etiam desiderium non est tantum ad bonum essentiale, sed etiam ad semper esse, sicut possibile est competere naturæ.

Septima conclusio. Beatitudo est de facto perpetua. Conclusio est de fide tenenda, nam Matth. 25. Ibunt iusti in vitam æternam. Et Matth. 22. Erunt iusti sicut Angeli Dei. Et Ps. 38. In sæcula sæculorum laudabunt te. Et

Au-

Augustinus 13. de Trin. cap. 8. Beata vita esse non potest nisi immortalis; quod sic probat, nam si amitti potest, aut ergo beatus amittit eam nolens, & tunc non est beatus, quia non habet quidquid vult; aut volens; aut neque volens, neq; nolens, & ad vtrumque istorum sequitur, quòd non est beatus, quia non amat beatitudinem, immo si volens amittit, odit eam; si neque volens, neque nolens, non appreciat illam; ergo non est vita beata. Præterea ex Aristotele lib. 2. de Gen. in omnibus natura desiderat quod melius est, melius autem est semper esse quam non esse, saltem eo modo, quo semper est possibile: at est possibile naturæ perpetuæ quod sit perpetue perfecta vltima perfectione; ergo hoc naturaliter desiderat, & per consequēs in beatitudine, vbi desiderium naturale complebitur, ne sit frustra, hoc etiam habebitur, quod illa erit perpetua.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod nec cœlum, nec aliquod accidens eius est incorruptibile, nisi quia nec a contrario, nec ab agente naturali corrumpi potest, sed solum per annihilationem potest destrui.

Ad secundum concedo maiorem, sed minorem nego, quia nulla forma potest tollere priuationem a susceptiuo, quod aliam formam natum est recipere, nisi eminenter contineat formam ipsam, quia manente aptitudine in aliquo ad recipiendum, non potest tolli carentia, nisi illud ponatur: at forma cœli cum non includat formas inferiorum simpliciter, nec eminenter, eo modo, quo ens infinitum includit alia, sequitur, quod non tollit a materia sua priuationes aliarum formarum, si illarum est capax; vnde ex tali continentia non tollitur à cælo corruptibilitas, quæ est ex principijs intrinsecis, licet saluetur quod nō possit corrumpi ab agente naturali, quia illa forma ita continet alias, quod non potest ab agente naturali expelli à sua materia. Exemplum est in aīa intellectiua, quæ est forma perfectior q̄ forma cæli, & tamen non tollit à materia aliquam priuationem respectu aliarum formarum, imo nec constituit incorruptibile respectu agentis naturalis, pro quo aliquam formā concomitantem requirit ad suū esse, ad quod potest agens naturale attingere corrumpendo; sola ergo forma infinita si posset naturam informare, posset per illam viam, auferendo scilicet priuationes, compositum incorruptibile constituere. Et adhuc esset dubium, an susceptiuum esset in potentia ad illas formas sub proprijs rationibus, quas eminenter haberet in illa infinita. Posset ergo maior argumēti distingui, illa n. est vera loquendo de corruptibili ab agente naturali, vel a contrario: falsa tamen, si sermo sit de incorruptibili, idest, indestructibili. Ad confirmationem dico, non esse eandem rationem de fine intrinseco, & extrinseco, quia scilicet extrinsecus est simpliciter infinitus, ac proinde potest tollere à subiecto omnem defectum cuiuscunque finis extrinseci, at finis intrinsecus est simpliciter finitus, ac per consequens non sic includit intrinseca sicut illa extrinseca.

Ad tertium dico, quod natura beatificabilis cum sit ens absolutum, & natura-

turaliter prius, imo tempore beatitudine, absque repugnantia potest manere sine ea, quæ sic considerata capax est beatitudinis & miseriæ & consequenter non est contradictio, ꝙ cessāte beatitudine, quæ sibi est accidens, per accidens insit miseria. Nec est inconueniens, quod beatus absolute loquendo posit esse non beatus, Deus enim sua potentia posset omnes beatos facere non beatos.

DVBIVM NOTABILE

Quomodo Michael beatus sit impeccabilis, si nihil intrinsecum habeat, quo determinetur ad agendum.

QVod posit peccare, probatur, quia per nihil intrinsecum sibi habet quod contingenter operetur ad fruitionem; ergo potest nō frui, & ita peccare. Consequentia est euidens; Antecedens probo, quia vt supra diximus, nec per habitum inhærentē, nec per hoc, quod circa obiectum necessario operetur, neque ex necessitate beatitudinis habet, quod necessario fruatur; ergo nihil intrinsecum habet, per quod à beato auferatur libertas & contingentia ad agendum.

Hoc dubium disputat Scotus in 4. d.49. art. 1. sub litera F. Ad cuius intelligentiam nota ex eo ibidem, ꝙ sensus dubij potest esse duplex, aliud pertinēs ad sensum compositum, hoc est, an simul posit esse beatus & peccare: & in hoc sensu beatus est impeccabilis, quia de lege saltem peccatū beatitudini est incompossibile. Secundus sensus pertinet ad sensum diuisum, scilicet quod beatus non habeat potentiam & possibilitatem ad peccādum, & hoc potest intelligi dupliciter; primo quod talis impotentia sibi conueniat per aliquod sibi intrinsecū, quod excludat talem potentiam ad peccandum; secundo quod sibi conueniat haberi impotentiam per aliquam causā extrinsecam, excludentem solum potentiam propinquam ad actum peccandi, non tamē remotam. Exemplo res declaratur, habens visum habet potentiam intrinsecam videndi quodcūque corpus, per causam tamen extrinsecam potest fieri impossibilis ad videndum de potentia propinqua aliquod corpus, vt si illa causa extrinseca faciat perpetuam distantiam visus ab illo corpore; vt si inter cælum Empyreum & oculum damnati esset perpetuum obstaculum, oculus ille de potētia propinqua non posset videre cælū Empyreum, quę impossibilitas sibi nō ab intrinseco, sed ab extrinseco prouenire, esset tamen ille oculus in potentia remota ad videndum illud corpus, quia potentia sibi intrinseca videndi non deficit eo modo, quo lapis est impotens, seu non potens videre, quia nō habet potentiam visiuam.

Ex ijs collige, quod potentia peccādi in beato potest intelligi dupliciter; vna remota, alia propinqua: remota illa est, ratione cuius non sibi repugnat peccatum, quia habet principium intrinsecum & potentiam liberam defectibilem ac vertibilem de bono in malum, qualis est quælibet voluntas creata nude considerata, & ex propria natura, tamen impeditur ab actu peccandi per causam extrinsecam ipsam præuenientem, vt semper continuet actū bonum, vel nė eliciat actum malum. vt sic nunquam posit potētiam suam remotam ad actum peccando reducere, causa enim secunda præuenta à superiori

periori agẽte ad vnum oppositorum non potest potentia propinqua exire in aliud oppositum, potẽtia vero propinqua ad peccandum est eadem voluntas vertibilis non præuenta, nec determinata a causa superiori ad bonum.

Tertio obserua, quod circa beatum habet Deus duo velle; alterum, quo vult voluntatem beati semper diligere diuinam essentiam; alterum, quo vult numquam concurrere ad actum malum cum voluntate beati: per hoc velle confirmatur in gratia confirmatione perfecta excludente etiam peccatum veniale quodcumque, & per primum semper est beatus sub actu beatifico fruitionis: propter hoc velle dicitur beatus in potentia remota ad peccandum, nec propter hoc suam libertatem amittit voluntas, immo liberior est, eo quod male velle nõ potest in beatitudine, Augustinus in Enchir. cap. 105. Sic enim oportebat fieri hominem, vt bene posset velle & male, nec gratis vel frustra, si bene; vel impune, si male. Et sequitur: Postea vero sic erit, scilicet in cœlo, vt male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium, quod non poterit seruire peccato. Et subdit quasi pro ratione: Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda est, quia beati sic esse volumus, vt esse miseri non solum non velimus, sed nũquam velle possimus, sicut si anima nostra nunc habet nolle infelicitatem; ita tunc nolle iniquitatem semper habitura est. Et Anselmus de libero arbitrio ait: Liberior ergo voluntas est, quę a rectitudine declinare nõ potest. Ex eo ergo, quod voluntas ex gratia Dei & eius volũtate habet, quod nec peccare, nec à fruitione desistere possit propinqua potentia, nõ amittit suam libertatem. Nec ad bonum, nec ad vnam operationem vltimam ac perfectam circa finem vltimum à causa superiori determinari, est contra naturam voluntatis, bene tamen si a causa inferiori ad id determinaretur.

His constitutis respondetur ad dubium sequentibus conclusionibus. Prima conclusio creatura intellectualis beata per nihil sibi intrinsecum est impeccabilis, ita vt per illud excludatur potentia ad peccandum in sensum diuiso. Conclusio est contra D. Thomam in 2.2. quæst. 4. art. 4. vbi ait, voluntatem necessario ferri in Deum clare visum; quam sententiam explicans Caietanus ait, naturam voluntatis posse bifariam considerari. Primo absolute, secundo vt approximata bonitati diuinę visæ; ex primo modo nõ est, inquit Caietanus, beatus impeccabilis per naturam & aliquid intrinsecum, bene tamen secundo modo, quia ex eo, quod voluntas creata est approximata diuinæ bonitati visæ necessario diligit diuinam bonitatem habetque rectitudinem debitam. Ex quo concludit Caietanus fugiendam esse phantasiam Scoti tenentis, beatum nõ esse impeccabilem in sensu diuiso, nisi per causam extrinsecam, s. Deum semper in actu recto conseruantem voluntatem creatam. Sed probatur nostra conclusio, & Caietanus manebit satis conuictus a sua phantasia deiectus: in primis vel illa impeccabilitas prouenit beato ex propria natura voluntatis approximatæ voluntati diuinæ visæ, vel ex aliquo habitu sibi inhærente, vel ex ratione & natura visionis beatificæ, vel fruitionis, quæ est proprius ipsius voluntatis actus. Non

ex pri-

ex primo, quia voluntas non solum circa media; sed etiam circa finem vltimum clare visum fertur libere secundum naturam suam, nec magis necessario fertur in maius bonum quam in minus, quod inferius latissime ostendemus. Neque ex secundo, quia habitus respectu voluntatis habet rationem causæ secundæ, & instrumenti, quo vtitur voluntas cum vult: at causa superior non potest per inferiorem necessitari; ergo id ipsum potest, ex articulo præcedenti. Neque prouenit ex visione diuinæ essentiæ, tum quia visio est voluntati extrinseca, tum quia non necessario causat fruitionem in voluntate, cum sit solum causa partialis eius, vel conditio necessaria tantum. Et tandem quia si sermo sit de diuina essentia visa, ipsa non mouet necessario voluntatem, quia ad extra nihil necessario agit. Si autem dicas id prouenire ex natura fruitionis, non dicis ad propositum, quia non loquimur in sensu composito, sed diuiso. Præterea quia voluntas ex natura sua etiam libera est respectu fruitionis, nec necessitatur ad eliciendum; ergo per nihil intrinsecum est beatus impeccabilis potentia propinqua.

Secunda conclusio. Beatus est impeccabilis potētia propinqua per causam extrinsecam, scilicet diuinam voluntatem semper conseruantem voluntatem creatam in actu suo fruitiuo. Conclusio hæc ex præcedenti sequitur, nam si nulla causa intrinseca assignari potest, per quam beatus sit impeccabilis, necessario est aliqua causa extrinseca assignanda, nec alia assignari potest, nisi quæ a nobis nunc assignata est; est ergo impeccabilis beatus, non quidem per naturam, sed per diuinam gratiam iuxta illud Augustini contra Max. 3. de Trin. Cuicunque naturæ præstat vt peccare non possit, non est hoc naturæ, sed Dei gratiæ.

Sed contra has conclusiones argumentor, quia iuxta Augustinum in Enchir. in cap. 86. anima nostra sicut nunc habet nolle infelicitatem, ita in patria nolle iniquitatem, semper habitura est: sed nunc sic habet nolle infelicitatem, vt non possit eam velle; miseri enim solum esse nolumus, sed nunquam velle possumus; ergo in patria non poterit voluntas velle iniquitatem; ergo ex natura sua est impeccabilis, quia necessario habet nolle iniquitatem, sicut & nolle miseriam. Respondet Scotus, q̄ si sermo sit de actu elicito, neque nunc necessario habet nolle miseriam, nec in patria nolle iniquitatem, sed sicut nunc habet nolle habituale iniquitatem; & quamuis nunc non possit velle voluntas miseriam, non tamen habet necessario quo ad exercitium actum elicitum nolendi respectu eius; itaque voluntas respectu infelicitatis necessitatur quo ad specificationem actus, non quo ad exercitium: ratio autem quare sic necessitatur est, quia infelicitas non potest habere respectu voluntatis rationem obiecti volibilis. Sed ex alia parte inquit Scotus, quod sic habeat voluntas nolle iniquitatem, quia licet sub ratione formali sumpta non sit volibilis, bene tamen ratione substrati actus.

Quod si obijcias nunc non potest velle infelicitatē volūtas; ergo neq; in

patria

patria iniquitatem. Respondeo cũ Scoto, quod non valet consequentia, quia ibi est similitudo quantum ad nolle, non tamen quantum ad posse; vnde non sequitur, ꝙ si voluntas non potest velle infelicitatem, ꝙ non possit velle iniquitatem, saltem ratione actus substrati.

Sed contra, non minus tollit indifferentiam volũtatis determinatio eius a causa superiori, quam a causa inferiori; ergo si ex ratione causalitatis suę est indeterminata ad operationem, ita repugnat naturæ suæ ꝙ illa indifferẽtia tollatur per causam superiorem, sicut per inferiorem: sicut ergo est contra naturam voluntatis, ꝙ habitus determinet eam necessario, ita & ꝙ Deus eam determinet. Et cõfirmatur, quia magis determinat causa superior inferiorem, quam è conuerso: ergo superior determinans magis tollit indifferentiam inferioris in agendo, quam si inferior determinaret.

Præterea si voluntas determinatur a Deo, non erit in potestate eius sic agere, vel non sic agere, quia id, ad quod determinatur a causa superiori, nõ potest esse in potestate determinati, agit vero sicut motum a determinante; ergo ille actus nõ erit laudabilis, nec proprie voluntarius.

Ad huius difficultatis tactę in argumẽtorũ solutione, nota, qd ad rõnem cãę cõtingẽtis & liberè operantis requiritur, quod ipsa causa libera ex se, & sua ratione formali possit libere exire ad actum vtriusq; contradictorij, ita quod nulla sit implicatio contradictionis, posse ad hoc & non ad illud suum oppositum exire; nec repugnet de sua ratione formali, dum actu semper in bonum operatur, non sit omnino omnis remota potentia, de sua formali ratione ad oppositum exire, & per se, licet dum exit in actum circa velle bonum, per accidens non possit semper in malum, dum semper in bonum exit. Dico, per accidens, ex parte diuinæ voluntatis, nõ potest enim voluntas creata in actum suum exire, nisi diuina voluntas concurrat cum ea ratione causæ primæ; dum ergo voluntas diuina ab æterno determinauit, in sempiternum non concurrere ad operandum, vt prima causa, cum voluntate comprehensorum, nisi in velle bonum, & nunquam in malum, non propter hoc abstulit aptitudinem seu potentiam remotam, non posse ipsam voluntatem velle malum: sicut si lapidem in sempiternum Deus supra cælum detineret, non propter hoc abstulit potentiam remotã, seu aptitudinem ad non posse deorsum moueri, & ad centrum quiescere.

Respondeo igitur ad primum argumentum, quod maior non est vera, quod causa inferior possit tollere indifferentiam voluntatis sua determinatione, hoc enim ei repugnat, quia non est causa prima concurrens cum voluntate creata ad actum suum, solum enim causę simpliciter primę conuenit, & nulli alteri. Nec naturæ voluntatis repugnat, tolli ab ea talem indeterminationem, sicut non repugnat naturę lapidis in cælo in sempiternum sursum detineri; repugnat autem causæ inferiori sua determinatione auferre ab ea talem indifferentiam, quia hoc est solius causæ primæ simpliciter. Ad confirmationem negatur antecedens, quia sola causa prima potest talem indifferẽtiam amouere circa velle, & nolle intrinsecum voluntatis, licet causa inferior possit impedire executionem vtriusque actus, non autem

in-

indifferentiam actus eliciti.

Ad aliud dico, quod est falsum de potestate seu potentia remota: nec sequitur consequentia, quia remotio illius indifferentiæ non facit actum nõ esse voluntarium, immo liberior est voluntas, quæ a rectitudine declinare non potest, sicut Augustinus & Anselmus dicunt, vt supra determinatum est.

ARTICVLVS VII.

An securitas sit de essentia beatitudinis.

Pars affirmatiua probatur, quia Augustinus 13. de Trin. capit. 7. post alia pertinentia ad beatitudinem merita subdit: Et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certissimum erit; ergo ad felicitatem intrinsece pertinet certitudo de beatitudine nõ amittenda.

Secũdo, ad perfectionem primam viatoris concurrunt essentialiter fides, spes, & charitas, & ad secundam actus istarum virtutum; ergo ad perfectionem comprehensoris pertinent essentialiter actus perfecti istis correspondentes, quia non minorem integritatem requirit perfectio secunda beati in suo gradu, quam viatoris in suo, alioquin beatis, vnde beatus, non haberet omnem perfectionem, cuius est capax: sed actui spei non succedit in patria nisi tentio, quæ nihil aliud quam securitas esse videtur; igitur ad essentiam beatitudinis pertinet securitas.

Tertio de essentia beatitudinis est, quod sit vltima perfectio; ergo ex ratione sua excludit a subiecto omnem priuationem oppositam; ergo ex ratione sui constituit subiectum, in quo est, incorruptibile & securum, quod eam non amittet.

Quæstionem hanc tractat Scotus in 4. d. 49. q. 6. D. Thomas in 1. 2. q. 7. art. 4. Ad cuius intelligentiam obserua primo, quod securitas videtur esse passio opposita timori, pertinens ad appetitum sicut timor; timor autem est de malo infligendo, vel de inflicto cõtinuando, vel de bono amittendo, seu de amissione futura boni, quæ est quoddam malum, & pertinet ad appetitum; huiusmodi autem timorem præcedit apprehẽsio talis mali, & hoc siue in parte sensitiua, si sit timor pertinens ad appetitum sensitiuum, vel in intellectu, si sit timor pertinens ad appetitum intellectiuum, & consequenter securitas est passio quædam pertinens ad appetitum, præsupponens apprehensionem alicuius boni continuandi, vel conferendi, vel mali auferendi, seu non infligendi. Ex his collige, quod non sunt idem dubitatio & timor, nec certitudo est idem cũ securitate; nam dubitatio pertinet ad apprehensiuam, & præcipue ad intellectum, timor vero ad appetitum; similiter certitudo ad apprehensiuam pertinet, securitas vero ad appetitum; securitas ergo dicit passionem in voluntate timori oppositam, supposita in intellectu certitudine de bono cõferendo, vel de bono collato conti nuando, hanc certitudinem habent beati, non quia vident beatitudinem ex se esse perpetuam, non enim est talis, vt supra ostendimus, nec per rationem naturalem, quia nulli creaturæ potest esse notum per rationem naturalem illud, quod contingenter pendet a voluntate diuina, cuiusmodi est beatitudinis collatæ perpetua

tua

tua continuatio, sed ex reuelatione facta ipsi beato.

Secundo obserua, vt ait Scotus, tentio quatuor modis accipitur. Primo, pro actuali tentione obiecti apud memoriam, seu pro vnione eius in ratione obiecti cum intellectu, siue hoc fiat per speciem vel habitum, vel per realem obiecti præsentiam. Secundo, pro actuali visione obiecti, per quod dicitur intellectus tenere in actu secundo obiectum, nam prima tentio ad primum actum spectat. Tertio potest accipi prout spectat ad voluntatem, quatenus concupiscit obiectum, quæ succedit spei, nam per spem voluntas desiderat sibi bonum habendum, & per tentionem amat illud bonum habitum sibi; & hæc tentio est amor concupiscentiæ boni præsentis. Quarto modo dicitur tentio esse quasi actus assequutiuus obiecti vltimatus & perfectus, & est ipsa fruitio, qua obiectū possidetur & habetur in complacentia, ad quam sequitur delectatio, passio, quæ ab aliquibus tentio etiam dicitur. His positis, sit

Conclusio prima. Securitas non est de essentia beatitudinis. Probatur, tota & essentialis beatitudo potest esse sine certitudine de continuatione & perpetuitate eius; ergo & sine securitate. Consequentia probatur, quia securitas præsupponit necessario certitudinem de continuatione beatitudinis, & sine ea nullus potest esse securus; ergo si beatitudo potest intelligi, & esse sine certitudine illa multo melius & sine securitate, quia quod potest esse sine priori, potest multo melius esse sine posteriori. Antecedens probatur, quia apprehensio illa certa sequitur ordine naturæ totam beatitudinem, cum sit actus reflexus super illam; ergo præsupponit ipsam beatitudinem essentialem tāquam priorem: at prius essentialiter potest esse absq; contradictione sine suo posteriori. Præterea perpetuitas beatitudinis, de qua est illa certitudo, ad quam consequitur securitas, non est de essentia beatitudinis eo modo, quo articulo præcedenti ostendimus; ergo nec certitudo de eius continuatione, nec securitas erunt de eius essentia, si quidem hæc supponunt perpetuitatem beatitudinis. Ex his sequitur, quod absque contradictione posset Deus facere, ꝙ aliquis videret diuinam essentiam, & ea frueretur, essetq; essentialiter beatus, & quod non esset certus in intellectu, nec securus in voluntate, quia nec perpetuitas, nec certitudo, nec securitas sunt de essentia beatitudinis, sumptæ pro operatione perfecta & optima, qua perfectissime & immediate immediatione perfectionis Deum attingimus.

Secunda conclusio. Tentio illis primis tribus modis prioribus, ex notatis not. 2. nō est de essentia beatitudinis, nec sumpta pro delectatione, sed solum tentio quarto modo. Probatur conclusio in primis, tentio primo modo non est de essentia beatitudinis, sed præcedit beatitudinem, quia illa præsentia obiecti beatifici præcedit actum intellectus & voluntatis secundum, in quorum altera essentialis beatitudo consistit; tentio vero secundo modo est actus secundus intellectus, & præuius beatitudini, quæ, vt diximus, est in voluntate, vel est actus voluntatis; tentio tertio modo est amor concupiscentiæ boni commodi præsentis, quod non pertinet ad beatitudinem, sed amor boni honesti in se, qui est amor amicitiæ: Tentio vero

quarto

quarto modo est ipsa beatitudo formalis & essentialis, quæ est fruitio boni infiniti præsentis, sed tentio sumpta pro delectatione non est beatitudo, sed passio consequens ipsam.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum respondeo, Augustinum intelligere, quod esse certissimum de semper stando in beatitudine sit essentiale ipsi beatitudini, sed sic, quod sit de perfectione eius accidentali; & ita præsupposita beatitudine essentiali, beatissimum est accidentaliter, certum esse de perpetuitate beatitudinis extensiua. Vel intelligit de maxima perfectione certitudinis extensiua, ac si diceret, ipsa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, est maximum quid in beatitudine, quia quantitas extensionis superaddita quantitati intensionis, est maxima, quia ista extensio includit etiam perfectionem intensionis.

Ad secundum dicit Scotus, quod tribus virtutibus Theologicis in via correspondent tres perfectiones in beato, sed non oportet illa succedentia esse de essentia beatitudinis sumptæ pro summa perfectione naturæ beatificabilis, ipsam summe obiecto perfectissimo coniungente; tribus ergo actibus in via succedunt alii in patria, fidei visio, spei tentio, actui charitatis fruitio, quæ sola est essentialiter beatitudo.

Ad tertium dicit Scotus, quod nulla forma finita potest excludere omnem priuationem a susceptiuo, tamẽ beatitudo pro quanto est perfectissima, maxime excludit perfectionis priuationem a suo subiecto, quod sufficit, vt finis intrinsecus sit naturæ intellectualis, sed non sufficit ad incorruptibilitatem, & consequenter nec ad securitatem, & certitudinem de continuatione eius causanda.

ARTICVLVS VIII.

An gaudium de obiecto beatifico sit de essentia, vel pertineat ad essentiam beatitudinis.

PArs affirmatiua probatur, quia beatitudo est perfecta quietatiue beatie sed perfecta quies est gaudium siue delectatio; igitur gaudium est essentialiter ipsa beatitudo. Et confirmatur, quia ex Augustino 20 Conf. beatitudo est gaudium de beata vita.

Secundo, beatitudo est vltimum bonum ipsius beati: sed delectatio est vltimum consequens operationem; ergo est ipsa beatitudo.

Tertio, si gaudium non esset de essentia beatitudinis, posset separari a visione beata per Dei potentiam: sed consequens est falsum, est enim maxima contradictio, quod quis clare videat Deum, & non delectetur in ipso, & quod non gaudeat.

Quarto, beatitudo est maxima perfectio ipsius beati, sed ipsa erit maior perfectio, si gaudium sit de essentia eius, quam si solum concomitetur ipsam; ergo melius est ponere quod sit de essentia eius quam non, quia sic melius saluatur perfectio eius.

Quinto, sicut se habet pœna ad gaudium, sic tristitia ad præmium; ergo permutando, sicut se habet pœna ad tristitiam, sic præmium ad gaudium: sed pœna est essentialiter tristitia, ergo

ratione, non tamen est talis quod operatio ordinetur ad ipsum sicut ad finem, immo è conuerso.

Sed obijcies, posteriora generatione esse priora perfectione, ex superioribus, vbi ostendimus, voluntatis actum esse perfectiorem actu intellectus, quia est posterior generatione; sed delectatio est posterior generatione quam operatio; ergo perfectior. Respondeo in eodem genere posteriora generatione sunt prioribus perfectiora; vt si plures formæ substantiales sunt in eodem supposito, vltima est perfectissima, & si accipiantur in alio & alio genere priora & posteriora, non semper posteriora generatione sunt perfectiora, nam post vltimam formam substantialem sequuntur accidentia, quæ tamen sunt imperfectiora; sic in proposito in operationibus, quæ tendunt in obiectum, posterior est semper perfectior, & sic operatio voluntatis est perfectior operatione intellectus, licet non sint in eodem genere proximo, sed vna in genere cognoscitiui, alia in genere appetitiui, in passionibus autem variatur genus, quia illæ non tendunt in obiectum, sed sunt ab obiecto.

Ad tertium patet quid dicendum sit, ex secunda conclusione.

Ad quartum concedo maiorem, & minorem, sed non inde sequitur, quod gaudium sit de essentia beatitudinis, vt patet in simili, si sapientia esset de essentia hominis, esset homo perfectior; ergo est de essentia hominis. Dico ergo, quod non est possibile, quod gaudium sit de essentia beatitudinis, quia est passio eius, est enim de essentia beatitudinis, quod contingat obiecto beatifico potentia, quod passio efficere nequit.

Ad quintum dico, quod in natura intellectuali pœna est essentialiter tristitia, sed præmium non est essentialiter gaudium, quia præmium est actus voluntatis, gaudium vero est passio; vnde illa maior argumenti est falsa, quia pœna ad gaudium se habet sicut passio ad potentiam, tristitia vero ad præmium sicut passio ad actum: vnde aliter se habet comparatio pœnæ ad gaudium, aliter tristitiæ ad præmium, illa enim est comparatio passionis ad potentiam, hæc vero est comparatio passionis ad actum; & sic est dispar ratio.

Præterea, quia pœna & tristitia in natura intellectuali sunt idem: at vero præmium & gaudium sunt re ipsa distincta & essentialiter, quia præmium est actus, gaudium vero passio voluntatis ab obiecto & operatione causata.

Sed obijcies, miseria est essentialiter pœna; ergo beatitudo est essentialiter gaudium. Respondeo, quod miseria simpliciter & essentialiter est culpa, non vero pœna, quæ diminuit miseriam, in quantum ordinat culpam, est enim pœna ordinatiua culpæ.

Ad argumenta in principio Controuersia posita.

AD primum, vide solutionem eius articul. 4. in respons. ad tertium.

Ad secundum nego antecedens; ad probationem dico, quod actus voluntatis, qui est fruitio, est finis intrinsecus

fectus naturæ intellectualis, de cuius ratione non est quid ad finem extrinsecum, quod est summum, non referatur, immo eo ipso, quod creatura, quod est necessario propter suum bonum, est volendum, sicut & omnia alia; sed de ratione eius est, quod ad alium finem intrinsecum non referatur, sed ipse sit finis intrinsecus vltimus, ad quem alia referantur, & ipse in Deum: nunc autem intellectus actus refertur & ordinatur ad actum voluntatis, & non è conuerso, vt satis in superioribus ostendimus. Ex his sequitur, quod actus voluntatis non est finis extra, sed intra, finis enim vltimus extra est Deus benedictus, finis vero intra actus voluntatis; neque de ratione actus beatifici est, quod sit primo volitus, sed id ad obiectum beatificum pertinet, quod ipso velle beatifico est volitum, actus vero beatificus est volitus alio actu reflexo. Ad probationem secundæ partis minoris, nego minorem; ad probationem dico, quod voluntas non assequitur vltimum finem per actum desiderij, sed per actum amoris. Cum vero dicis, non fieri assequutionem per quietationem in fine, quia quietatio esse quietationem finis supponit. Respondeo, quod vt supra diximus, quietatio bifariam accipitur: primo, pro actu quietatiuo, quo formaliter voluntas coniungitur fini vltimo, & in ipso quiescit; aut pro delectatione consequente quietationem formalem. Primo modo quietatio est ipsa perfectissima finis vltimi assequutio, & non supponit nisi assequutionem factam per intellectum, quæ via originis est prior, licet ordine perfectionis sit posterior. Secundo vero modo sumpta quietatio supponit vtramque finis assequutionem, per intellectum scilicet & voluntatem; per intellectum fit prima assequutio finis prima quidem via generationis; per voluntatem vero fit assequutio posterior ordine generationis, sed prior ordine perfectionis.

Finis Controuersiæ Duodecimæ.

tua continuatio, sed ex reuelatione facta ipsi beato.

Secundo obserua, vt ait Scotus, tentio quatuor modis accipitur. Primo, pro actuali tentione obiecti apud memoriam, seu pro vnione eius in ratione obiecti cum intellectu, siue hoc fiat per speciem vel habitum, vel per realem obiecti præsentiam. Secundo, pro actuali visione obiecti, per quod dicitur intellectus tenere in actu secundo obiectum, nam prima tentio ad primum actum spectat. Tertio potest accipi prout spectat ad voluntatem, quatenus concupiscit obiectum, quæ succedit spei, nam per spem voluntas desiderat sibi bonum habendum, & per tentionem amat illud bonum habitum sibi; & hæc tentio est amor concupiscentiæ boni præsentis. Quarto modo dicitur tentio esse quasi actus assequutiuus obiecti vltimatus & perfectus, & est ipsa fruitio, qua obiectū possidetur & habetur in complacentia, ad quam sequitur delectatio, passio, quæ ab aliquibus tentio etiam dicitur. His positis, sit

Conclusio prima. Securitas non est de essentia beatitudinis. Probatur, tota & essentialis beatitudo potest esse sine certitudine de continuatione & perpetuitate eius; ergo & sine securitate. Consequentia probatur, quia securitas præsupponit necessario certitudinem de continuatione beatitudinis, & sine ea nullus potest esse securus; ergo si beatitudo potest intelligi, & esse sine certitudine illa multo melius & sine securitate, quia quod potest esse sine priori, potest multo melius esse sine posteriori. Antecedens probatur, quia apprehensio illa certa sequitur ordine naturæ totam beatitudinem, cum sit actus reflexus super illam; ergo præsupponit ipsam beatitudinem essentialem tāquam priorem: at prius essentialiter potest esse absq; contradictione sine suo posteriori. Præterea perpetuitas beatitudinis, de qua est illa certitudo, ad quam consequitur securitas, non est de essentia beatitudinis eo modo, quo articulo præcedenti ostendimus; ergo nec certitudo de eius continuatione, nec securitas erunt de eius essentia, si quidem hæc supponunt perpetuitatem beatitudinis. Ex his sequitur, quod absque contradictione posset Deus facere, q̄ aliquis videret diuinam essentiam, & ea frueretur, essetq; essentialiter beatus, & quod non esset certus in intellectu, nec securus in voluntate, quia nec perpetuitas, nec certitudo, nec securitas sunt de essentia beatitudinis, sumptæ pro operatione perfecta & optima, qua perfectissime & immediate immediatione perfectionis Deum attingimus.

Secunda conclusio. Tentio illis primis tribus modis prioribus, ex notatis not. 2. nō est de essentia beatitudinis, nec sumpta pro delectatione, sed solum tentio quarto modo. Probatur conclusio in primis, tentio primo modo non est de essentia beatitudinis, sed præcedit beatitudinem, quia illa præsentia obiecti beatifici præcedit actum intellectus & voluntatis secundum, in quorum altera essentialis beatitudo consistit; tentio vero secundo modo est actus secundus intellectus, & præuius beatitudini, quæ, vt diximus, est in voluntate, vel est actus voluntatis; tentio tertio modo est amor concupiscentiæ boni commodi præsentis, quod non pertinet ad beatitudinem, sed amor boni honesti in se, qui est amor amicitiæ: Tentio vero

quarto

quarto modo est ipsa beatitudo formalis & essentialis, quæ est fruitio boni infiniti præsentis, sed tentio sumpta pro delectatione non est beatitudo, sed passio consequens ipsam.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum respondeo, Augustinum intelligere, quod esse certissimum de semper stando in beatitudine sit essentiale ipsi beatitudini, sed sic, quod sit de perfectione eius accidentali; & ita præsupposita beatitudine essentiali, beatissimum est accidentaliter, certum esse de perpetuitate beatitudinis extensiua. Vel intelligit de maxima perfectione certitudinis extensiua, ac si diceret, ipsa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, est maximum quid in beatitudine, quia quantitas extensionis superaddita quantitati intensionis, est maxima, quia ista extensio includit etiam perfectionem intensionis.

Ad secundum dicit Scotus, quod tribus virtutibus Theologicis in via correspondent tres perfectiones in beato, sed non oportet illa succedentia esse de essentia beatitudinis sumptæ pro summa perfectione naturæ beatificabilis, ipsam summe obiecto perfectissimo coniungente; tribus ergo actibus in via succedunt alij in patria, fidei visio, spei tentio, actui charitatis fruitio, quæ sola est essentialiter beatitudo.

Ad tertium dicit Scotus, quod nulla forma finita potest excludere omnem priuationem a susceptiuo, tamē beatitudo pro quanto est perfectissima, maxime excludit perfectionis priuationem a suo subiecto, quod sufficit, vt finis intrinsecus sit naturæ intellectualis, sed non sufficit ad incorruptibilitatem, & consequenter nec ad securitatem, & certitudinem de continuatione eius causanda.

ARTICVLVS VIII.

An gaudium de obiecto beatifico sit de essentia, vel pertineat ad essentiam beatitudinis.

PArs affirmatiua probatur, quia beatitudo est perfecta quietatiue beati: sed perfecta quies est gaudium siue delectatio; igitur gaudium est essentialiter ipsa beatitudo. Et confirmatur, quia ex Augustino 10 Confes. beatitudo est gaudium de beata vita.

Secundo, beatitudo est vltimum bonum ipsius beati: sed delectatio est vltimum consequens operationem; ergo est ipsa beatitudo.

Tertio, si gaudium non esset de essentia beatitudinis, posset separari a visione beata per Dei potentiam: sed consequens est falsum, est enim maxima contradictio, quod quis clare videat Deum, & non delectetur in ipso, & quod non gaudeat.

Quarto, beatitudo est maxima perfectio ipsius beati, sed ipsa erit maior perfectio, si gaudium sit de essentia eius, quam si solum concomitetur ipsam; ergo melius est ponere quod sit de essentia eius quam non, quia sic melius saluatur perfectio eius.

Quinto, sicut se habet pœna ad gaudium, sic tristitia ad præmium; ergo permutando, sicut se habet pœna ad tristitiam, sic præmium ad gaudium: sed pœna est essentialiter tristitia, ergo

go præmium est essentialiter gaudium; ergo gaudium est essentialiter beatitudo. Probatur minor, quia pœna non potest esse aliquis actus voluntatis, cum quilibet talis sit voluntarius, pœna vero inuoluntaria; ergo necessario erit tristitia, quæ est inuoluntaria, cum sit de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt.

17 Quæstionem istam disputat Scotus in 4. dist. 49. quæst. 7. Ad cuius intelligentiam primo supponendum est, delectationem & gaudium re ipsa differre ab operatione; delectatio enim aduenit operationi sicut pulchritudo iuueni; itaque operatio est prior naturaliter & essentialiter delectatione, & consequenter separabilis ab ea, quia omne absolutum prius naturaliter & re ipsa distinctum a posteriori, absque repugnantia sine posteriori potest poni in esse.

18 Secundo obserua, quod voluntas potest dupliciter considerari. Primo, vt potentia operatiua. Secundo, vt receptiua. Primo modo perficitur simpliciter operatione coniungente optimo simpliciter, in quo consistit essentialiter beatitudo. Secundo modo considerata vltimate perficitur passionibus supernaturalibus solum; quia talium est vltimate receptiua, & vt sic perficitur delectatione & gaudio.

19 Tertio obserua, quod licet delectatio & gaudium sint quid vltimum in voluntate, non tamen quid optimum & vltimum simul; sunt quidem quid vltimum, siquidem sequuntur ad optimam operationem beatificam, non tamen sunt quid optimum, quia operatio habet solum rationem optimi, propter quod est delectatio: vnde ex Aristotele decimo Ethicorum capitulo tertio, ad finem illa appeteremus, etiamsi delectationem non haberemus, vt scire, recordari, & virtutes; quocirca non est operatio propter delectationem, sed magis e conuerso, vt ipse concludit ibidem, non enim laboramus vt quiescamus, sed quiescimus vt laboremus. His constitutis, est,

Conclusio prima. Accipiendo stricte beatitudinem pro optima operatione, delectatio, seu gaudium non est de eius essentia. Probatur, nulla passio est beatitudo essentialiter: sed gaudium seu delectatio est essentialiter passio; ergo nō est de essentia beatitudinis. Cōsequentia est nota; probatur maior, quia beatitudo est vltima perfectio ex eo, quod simpliciter optimo coniungit immediate immediatione perfectionis: sed nulla passio recipitur ab obiecto in potentiam; igitur nulla passio est beatitudo. Cum ergo gaudium seu delectatio sit passio, nullo modo potest ad beatitudinem essentialiter pertinere. Secundo, quod est de essentia beatitudinis, vel ipsa beatitudo, debet respicere obiectum beatificum, non solum in ratione causæ efficientis, sed etiam in ratione obiecti: sed passio non respicit obiectum beatificum, nisi vt causam efficientem; ergo non est de essentia beatitudinis: sed gaudium est passio, secundum omnes; ergo gaudium non est de essentia beatitudinis. Tertio, viator hic in via per aliquid eiusdem rationis mouetur, coniungitur, & quiescit in obiecto beatifico, imperfecte tamen; ergo similiter in patria per aliquid eiusdem rationis vltimate & perfecte coniungitur obiecto beatifico: sed in via nullus coniungitur obiecto beatifico per passionem, sed per operationem; ergo nec

in

in patria; sed beatitudo est vltimate coniungens obiecto beatifico; ergo beatitudo non est passio; ergo cum gaudium sit passio, non erit de essentia beatitudinis. Quarto, beatitudo perficit voluntatem vt est potentia operatiua, delectatio vero & gaudium vt est potentia passionum receptiua; ergo passio non est beatitudo. Nostra hæc conclusio est euidens ex præcedentibus, vbi ostendimus beatitudinem esse optimam naturæ intellectualis operationem, quæ re ipsa a delectatione distinguitur. Quinto, delectatio sequitur visionem & amorem Dei in beato; ergo non est, nec pertinet ad essentiam beatitudinis. Consequentia est nota ex dictis, quia beatitudo consistit in visione vel amore; Antecedens vero est apud omnes manifestum. Præterea delectatio sequitur semper operationem; ergo non est de essentia eius; igitur, &c. Tandem quia beatitudo formalis consistit in re, quæ propter se ipsam appeti potest; at delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem; ergo in ea consistit beatitudo formalis.

Secunda conclusio. Visio diuinæ essentiæ potest esse in intellectu, quando fruitio sequatur in voluntate, & similiter, quando sequatur gaudium. Conclusio est Scoti vbi supra, & in tertio distinctione decimaquarta, & probatur, quia absque contradictione ens absolutum prius naturaliter, & re ipsa distinctum a posteriori, potest separatim ab eo, & absque eo existere: sed visio est entitas absoluta re ipsa distincta a fruitione & delectatione, & naturaliter prior ipsis; ergo absque contradictione potest poni in esse sine ipsis, immo & ob eandem rationem ipsa fruitio potest poni in re sine gaudio & delectatione, quia est quid prius naturaliter, & re ipsa distinctum a delectatione, casu admisso, videret quis Deum, & non gauderet.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod beatitudo est quietatiua voluntatis non in se, sed in alio, scilicet in obiecto beatifico, non enim creatura quietatur in se, sed in alio, vt puta in fine, sicut terra quietatur in centro; hæc autem quietatio non fit per delectationem, sed per operationem; ad quem consequitur delectatio, per delectationem enim coniungitur vltimo fini, per quem & quietamur. Ad confirmationem dico, quod similes Augustinus proponens debent intelligi causaliter, non formaliter, & per essentiam, vnde beatitudo est causa quietationis & delectationis, sumendo delectationem, vel quietationem, non pro operatione quietatiua, sed pro ipsa quiete, seu delectatione, quæ actum beatificum consequitur.

Ad secundum dico, quod non omne vltimum, sed quod est vltimum & optimum, est finis, vt dicitur secundo Physicorum, & consequenter cum beatitudo sit finis intrinsecus naturæ intellectualis, non solum est quid vltimum, sed optimum, tale autem optimum & vltimum est sola operatio optima; quamuis autem delectatio sit posterior generatione ipsa ope-

ratione, non tamen est talis quod operatio ordinetur ad ipsum sicut ad finem, immo è conuerso.

Sed obijcies, posteriora generatione esse priora perfectione, ex superioribus, vbi ostendimus, voluntatis actum esse perfectiorem actu intellectus, quia est posterior generatione; sed delectatio est posterior generatione quam operatio; ergo perfectior. Respondeo in eodem genere posteriora generatione sunt prioribus perfectiora; vt si plures formæ substantiales sunt in eodem supposito, vltima est perfectissima, & si accipiantur in alio & alio genere priora & posteriora, non semper posteriora generatione sunt perfectiora, nam post vltimam formam substantialem sequuntur accidentia, quæ tamen sunt imperfectiora; sic in proposito in operationibus, quæ tendunt in obiectum, posterior est semper perfectior, & sic operatio voluntatis est perfectior operatione intellectus, licet non sint in eodem genere proximo, sed vna in genere cognoscitiui, alia in genere appetitiui, in passionibus autem variatur genus, quia illæ non tendunt in obiectum, sed sunt ab obiecto.

Ad tertium patet quid dicendum sit, ex secunda conclusione.

Ad quartum concedo maiorem, & minorem, sed non inde sequitur, quod gaudium sit de essentia beatitudinis, vt patet in simili, si sapientia esset de essentia hominis, esset homo perfectior; ergo est de essentia hominis. Dico ergo, quod non est possibile, quod gaudium sit de essentia beatitudinis, quia est passio eius, est enim de essentia beatitudinis, quod contingat obiecto beatifico potentia, quod passio efficere nequit.

Ad quintum dico, quod in natura intellectuali pœna est essentialiter tristitia, sed præmium non est essentialiter gaudium, quia præmium est actus voluntatis, gaudium vero est passio; vnde illa maior argumenti est falsa, quia pœna ad gaudium se habet sicut passio ad potentiam, tristitia vero ad præmium sicut passio ad actum: vnde aliter se habet comparatio pœnæ ad gaudium, aliter tristitiæ ad præmium, illa enim est comparatio passionis ad potentiam, hæc vero est comparatio passionis ad actum; & sic est dispar ratio.

Præterea, quia pœna & tristitia in natura intellectuali sunt idem: at vero præmium & gaudium sunt re ipsa distincta & essentialiter, quia præmium est actus; gaudium vero passio voluntatis ab obiecto & operatione causata.

Sed obijcies, miseria est essentialiter pœna; ergo beatitudo est essentialiter gaudium. Respondeo, quod miseria simpliciter & essentialiter est culpa, non vero pœna, quæ diminuit miseriam, in quantum ordinat culpam, est enim pœna ordinatiua culpæ.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum, vide solutionem eius articul. 4. in respons. ad tertium.

Ad secundum nego antecedens; ad probationem dico, quod actus voluntatis, qui est fruitio, est finis intrinsecus

ſecus naturæ intellectualis, de cuius ratione non eſt quid ad finem extrin ſecum, quod eſt ſummum, non referatur, immo eo ipſo, quod creatura, quod eſt neceſſario propter ſuum bonum, eſt volendum, ſicut & omnia alia; ſed de ratione eius eſt, quod ad alium finem intrinſecum non referatur, ſed ipſe ſit finis intrinſecus vltimus, ad quem alia referantur, & ipſe in Deum: nunc autem intellectus actus refertur & ordinatur ad actum voluntatis, & non è conuerſo, vt ſatis in ſuperioribus oſtendimus. Ex his ſequitur, quod actus voluntatis non eſt finis extra, ſed intra, finis enim vltimus extra eſt Deus benedictus, finis vero intra actus voluntatis; neque de ratione actus beatifici eſt, quod ſit primo volitus, ſed id ad obiectum beatificum pertinet, quod ipſo velle beatifico eſt volitum, actus vero beatificus eſt volitus alio actu reflexo. Ad probationem ſecundæ partis minoris, nego minorem; ad probationem dico, quod voluntas non aſſequitur vltimum finem per actum deſiderij, ſed per actum amoris. Cum vero dicis, non fieri aſſequutionem per quietationem in fine, quia quietatio eſſe quietationem finis ſupponit. Reſpondeo, quod vt ſupra diximus, quietatio biſariam accipitur: primo, pro actu quietatiuo, quo formaliter voluntas coniungitur fini vltimo, & in ipſo quieſcit; aut pro delectatione conſequente quietationem formalem. Primo modo quietatio eſt ipſa perfectiſſima finis vltimi aſſequutio, & non ſupponit niſi aſſequutionem factam per intellectum, quæ via originis eſt prior, licet ordine perfectionis ſit poſterior. Secundo vero modo ſumpta quietatio ſupponit vtramque finis aſſequutionem, per intellectum ſcilicet & voluntatem; per intellectum fit prima aſſequutio finis prima quidem via generationis; per voluntatem vero fit aſſequutio poſterior ordine generationis, ſed prior ordine perfectionis.

Finis Controuerſiæ Duodecimæ.

CONTROVERSIA TERTIA DECIMA.

De appetitu in ordine ad Beatitudinem.

Vtrum omnes homines velint necessario Beatitudinem & summe.

PArs negatiua probatur, quod non de necessitate omnes appetunt beatitudinem, quia meremur desiderando beatitudinem; ergo non necessario eam volumus. Consequentia est optima, quia secundum Augustinum de libero arbitrio, nullus meretur in eo, quod vitare non potest; Antecedens probo, quia volendo ea, quæ sunt ad finem, meremur; ergo multo magis volendo finem, quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis, ex 1. Post.t.5.

Secundo probatur, quod non omnes summe velint beatitudinem, quia illa potentia non vult summe obiectū aliquod, quæ compatitur secum actū aliquem circa aliud obiectum, quia distractio ad diuersa facit remissionem in actu: sed beatitudo in voluntate compatitur secum actum, qui est vti; ergo non summe vult beatitudinem.

Tertio probo, quod absolute non velint omnes beatitudinē, quia ignotum appeti non potest: sed vltimus finis, qui est nostra beatitudo, non est notus, quia non omnes sciunt & cognoscunt beatitudinem; ergo non omnes appetunt eam. Et confirmatur, quia damnati non appetunt eam; ergo nō omnes eam appetunt. Consequentia patet; Antecedens probatur dupliciter: primo, quia id, de quo quis desperat, non appetit vel tenuiter appetit, ex Augustino decimo de Trinit. capitulo primo. Sed damnati desperant de beatitudine, quia sunt obstinati; igitur &c. Secundo probatur idem antecedens, quia appetitus voluntatis non est ad impossibile: sed a damnatis apprehenditur beatitudo vt impossibilis; ergo non appetunt eam.

In hac Controuersia procedam sic. Primo inquiram, an natura humana sit natura infima capax beatitudinis. Secundo de quæsito principali. Tertio, an in vita mortali possit homo consequi beatitudinem. Quarto, an possit homo ex viribus sua naturæ beatitudinem consequi. Vltimo ad rationes in principio Controuersiæ positas.

ARTICVLVS I.

An natura humana sit infima natura capax beatitudinis.

PArs negatiua probatur, anima humana est beatitudinis capax: sed ipsa est homine inferior; ergo natura humana non est natura infima capax beatitudinis.

Secundo, homo non attingit immediate finem vltimum, sed mediante Angelo; ergo homo non est immediate capax beatitudinis. Consequentia est bona; Antecedens probo, quia illa, in quibus est ordo essentialis, sic se habent, quod illud, quod est immediatius vltimo, attingit immediatius ipsum, & alia mediante illo: sed Angelus immediatius se habet ad finem quam homo; ergo homo mediante Angelo attingit finem; ergo non est immediate beatificabilis.

Tertio, causa prima vniuersalissima est finis vltimus vniuersalis: sed Deus est causa prima efficiens omniũ; ergo est finis vniuersalis omnium & immediatus; ergo aliæ naturæ homine inferiores vltimate quietantur, alias enim violenter tenerentur, & violentia perpetua daretur: sed non possunt vltimate quietari, nisi in vltimo fine; ergo sunt in eo beatificabiles.

De hac quæstione disputãt Doctores in 4. d. 49. & Scotus cum eis ibidẽ q. 8. Pro cuius intelligentia aduerte, ꝙ potest esse sensus quæstionis vel de beatitudine in generali, vel in speciali; illaq; est vera beatitudo, quæ in fruitione diuinæ essentiæ visæ consistit, potest esse quæstio, an solum fide teneatur, quod nostra natura sit veræ beatitudinis capax, an vero naturali ratione probari possit.

Secundo obserua, quod aliqua natura potest dici beatificabilis bifariã: primo simpliciter, & est illa, quæ per propriam operationem potest immediate coniungi optimo simpliciter, vt puta Deo. Secũdo potest dici beatificabilis aliqua natura secundum quid, estq; illa, quæ potest suo fini immediate cõiungi, & sic suo optimo obiecto, non tamen optimo simpliciter, & melior se absolute, atq; omnibus alijs, sic sensus cum coniungitur suo optimo obiecto, dicitur beatificari secundum quid, nõ tamen simpliciter, quia non potest per suam operationẽ coniungi optimo simpliciter, cuiusmodi est solus Deus. Ex hoc notabili sequitur, ꝙ illa, quæ non habent potentiã operatiuam, quæ solius operationis immanentis est principium, non sunt beatificabilia simpliciter, nec sc̃dm quid, non enim habent operationem coniungentem cum suo optimo, in qua consistit beatitudo, tales sunt omnes formæ sensibilium inferiores, non enim habent operationes immanentes.

Si vero obijcias, quod graue mouet se ad centrum, & quietatur in eo. Respondeo cum Scoto, quod est verbum metaphoricũ dicere, quod lapis quietatur in centro, quia solum habet actionem, qua mouetur in centrum, non tamen circa centrum habet operationem, & ideo non coniungit se centro; sed supposito quod sic non est ibi, nisi causatio alicuius vbi naturalis, non vero alicuius formæ absolutæ, & consequenter non potest dici beatitudo, quia beatitudo cum sit operatio

immanens, est forma absoluta. His suppositis, sit

Conclusio prima. Natura humana est beatificabilis beatitudine vera & simpliciter. Conclusio hæc est de fide tenenda, quæ expresse colligitur ex Scriptura, nam prima ad Corinth. 13. ait Paulus: Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et Apocal. 22. Videbimus faciem eius. Et Matth. 22. de bonis ac iustis in resurrectione dicitur: Et erunt sicut Angeli Dei. Et Christus: Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. Et in Symbolo, credimus vitam æternam: hæc autem vita non est nisi beata; ergo nostra natura est beatificabilis. Et Augustinus 14. de Trinitat. capitulo decimooctauo: Eo ipso anima imago Dei est, quo ipsius capax potest esse; & ex hoc probat, hominem posse beatificari. Præterea illa natura est beatificabilis simpliciter, quæ habet operationem immanentem, per quam potest coniungi optimo simpliciter: sed natura humana huiusmodi operationem habet, intellectionem scilicet & volitionem, quibus potest coniungi optimo simpliciter, scilicet Deo; ergo est simpliciter beatificabilis vera beatitudine, quæ in tali coniunctione immediata cõsistit.

Secunda conclusio. Sublata imperfectione huius status, per rationem naturalem probari potest, quod natura humana est capax veræ beatitudinis, quæ in fruitione & visione diuinæ essentiæ consistit. Conclusio hæc est Scoti vbi supra, & ead. d. q. 12. vide etiam B. ssol. dist. 49. q. 5. Et probatur, omnis potentia habens obiectum primum adæquatũ, potest per se in quolibet cõtento sub illo obiecto; sed primum obiectũ intellectus humani est ens; ergo & quodlibet, in quo saluatur ratio entis, est obiectum per se eius: sed impossibile est, quod talis potentia quietatur, nisi in eo, in quo est perfectissima ratio ac summa obiecti, sicut nec visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili; ergo intellectus humanus quietari non potest, nisi in summo ente, quod est Deus: sed hoc non potest esse in cognitione eius in vniuersali, quia cognitio vniuersalis non est cognitio illius, vt in se; ergo in cognitione eius in particulari quietatur, quæ non est nisi cognitio distincta Dei in se, nam si intellectus naturaliter tendit in ens, & in quodlibet sub eo cõtentum, naturaliter quiescit in cuiuscumque entis cognitione, sed non vltimate, nisi in cognitione perfecta perfectissimi entis, quia potentia non quietatur nisi in eo, in quo est suũ obiectũ perfectissimè, & in summo, quando. n. potentia inclinatur ad multa obiecta, per se non quietatur in aliquo vno perfecte, nisi illud includat omnia per se obiecta; quantũ est possibile in aliquo vno includi: sed potentia volitiua & intellectiua inclinatur ad omne ens, sicut ad per se obiecta; ergo nõ quietantur in aliquo vno ente nisi illud includat omnia entia quantum possunt includi in aliquo vno; possunt autem includi in ente infinito; ergo tantum in summo ente potest quietari.

Respondet Philosophus ad minorem argumẽti, quod ens quantum ad materiale & immateriale, nõ est obiectũ intellectus nostri, sed tm̃ ens quoad materialia. Contra, quia sm̃ bonam Philosophiã si quidditas rei materialis esset primũ obiectum intellectus nostri,

stri, esset impossibile nostrum intellectum sub rõne communiori quidditate materiali aliquid itelligere, quia repugnat potentię pcipere aliquid sub ratione communiori, quod sit ratio sui primi obiecti, sed intelligimus aliquid sub vniuersaliori ratione, quod sit quidditas materialis, quia secundum Philosophum 4. Metaphysi. cap. primo, est quędam summa entis, in quantum ens, quæ nobis est possibilis: at ens inquantum ens, non est tantum quidditas rei materialis; igitur, &cæt.

Dices forsitan, illum conceptum cõmuniorem secundum Philosophum, causari a re materiali, sed hoc dici non potest, quia destruit Philosophiã, sequitur. n. quod beatitudo, quam ponit Philosophus, cõsistit in aliquo actu & conceptu imperfectiori, quam sit conceptus rei materialis, quia intellectus agens cum suo obiecto nõ potest causare conceptũ perfectionem suo perfecto verbo, quod est cõceptus rei materialis; ergo omnis cõceptus causatus à re materiali non potest esse perfectior conceptu proprio eius; at hoc est contra Philosophum, qui ponit beatitudinem in cognitione perfectissima illius primæ substantiæ, quæ est Deus igitur &c.

Sed dices, rõnem hanc concludere solũ de cognitione abstractiua Dei, nõ vero illa, quę fit per visionẽ & intuitionẽ obiecti. Respondeo, de vtraq; procedere argumẽtũ, quia intellectus est capax cuiuscũq; cognitionis pfectę & cuiuscũq; obiecti sub proprio, & primo eius obiecto contenti: sed id nunc amplius probatur, & simul confirmatur ratio præcedens, quia quod est perfectius simpliciter in aliquo genere, si competit inferiori in illo genere, competit etiam superiori: sed cognitio intuitiua competit sensui respectu sui obiecti; ergo multo magis intellectui; ergo intellectui non repugnat cognitio intuitiua entis; ergo nec perfectissimi entis; ergo est capax eius. Pręterea de facto habemus notitiã intuitiuam de aliquo ente, alioquin nesciremus de actibus nostris interioribus, an sicut cognitio intuitiua vnius entis non repugnat intellectui, ita nec alterius; & sicut ponitur vnum ens cognoscibile intuitiue, ita & quodcumque. Nec ad cognoscendam nostram naturam esse visionis Dei capacem est necessarium, Deum sub propria & quidditatiua ratione cognoscere, sed solum intelligere rationem cognitionis intuitiuæ entis intellectualis, & rationem & naturam nostri intellectus, vt ex eo notitia huius & illius intelligatur, nullam esse repugnantiam ad acceptionem eius in intellectu; decipiuntur ergo, qui arbitrantur, ad id necesse esse cognoscere Deum sub ratione Deitatis, sat enim est, vt diximus, nullius entis cognitionem intuitiuam intellectui humano repugnare, quod intellectus humanus huius status imperfectione seclusa, potuit intelligere per rationem naturalem. Et exemplo res declaratur, vt cognoscamus, relationem creaturæ ad Deum terminari, non est necessarium Deum sub ratione Deitatis perfecte cognoscere, nec id necessarium est, vt intelligamus ipsum sub ratione absoluta Deitatis eam terminare; item nos cognoscimus habitum charitatis ad Deum sub ratione Deitatis propria vel summi boni terminari, cum tamen Deum sub ratione Deitatis aut sũmi boni minime perfecte capiamus: cognoscimus etiam visionem

sionem

sionem beatificam creaturæ terminari ad Deum sub ratione sua quidditatiuá, non tamen in ea ratione ipsam attingimus, sic q rationem quidditatiuam attingamus, aliud.n. est cognoscere hoc à Deo sub ratione quidditatiua terminari, aliud. vero Deum sub ratione quidditatiua cognoscere; sic etiam aliud est cognoscere animæ non repugnare cognitionem Dei quidditatiuam, aliud vero Deum sub ratione quidditatiua cognosci, vel eius rationem quidditatiuam intelligi : Vnde ad cognoscendum inclinationem naturæ humanæ ad claram Dei visionē, non oportet cognoscere Deum sub ratione quidditatiua Dei, sic quod eā intelligamus, sed solum naturā visionis.

Dices, ad id oportere cōcipere Deū sub ratione clare visi. Respondeo, solum esse necessarium cognoscere Deū visione intuitiua esse visibilem, quod quidem ratione entis intelligibilis deduci potest, & si Deus sub ratione suæ quidditatis minime concipiatur, quia quā ratione vnum ens spirituale est visibile visione intuitiua, seu cognitione intuitiua cognoscibile, eadem ratione & quodlibet. Præterea aliud est cognosci naturaliter esse vltimum finem, aliud vero cognoscere distinctè in se, & secundum propriam rationem: vnde, licet naturali ratione cognosci nō posset Deus sub secunda ratione, bene tamen sub prima.

Tertia conclusio. Nulla natura inferior natura humana est simpliciter beatificabilis. Probatur, quia nulla natura est beatificabilis simpliciter nisi illa, q̄ potest immediate per suam operationem attingere obiectum immateriale supremum ac simpliciter optimum: sed nulla natura inferior humana id potest, cum intellectu & voluntate careat, nec ferri possit in obiectum immateriale; igitur nulla talis natura est simpliciter beatificabilis.

Quarta conclusio. Aliqua natura inferior humana est beatificabilis secundum quid. Probatur, quia omnis natura, quæ potest suo fini immediate coniungi, & sic suo optimo, licet non optimo simpliciter, est beatificabilis secundum quid: sed omnia habentia operationes proprias & immanentes, vt sensus, possunt coniungi suo optimo, scilicet obiecto perfecto in suo genere; ergo sic possunt beatificari secundum quid, non simpliciter; quod vltra rationem alia ratione sic ostendo, quod nō coniungitur meliori se, non potest beatificari, nec beatificatur simpliciter: sed nulla natura inferior homine coniungitur suo optimo tanquam meliori se; ergo nō potest beatificari simpliciter. Consequentia tenet; maior est nota, quia beatitudo perfecta consistit in cōiunctione creaturæ cum suo optimo meliori se, alias enim in se beatificari posset, si optimum, cui coniungitur, nō deberet esse melius sè. Minor probatur, quia potentia quæcunq; operatiua est animati vt sic, obiecta vero naturalia, vt sunt qualitates sensibiles, quę sensuum sunt obiecta, non sunt perfectiores animato vt sic, immo è contra; ergo ipsæ potentiæ sunt obiectis perfectiores.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, q licet anima sit imperfectior toto homine, ipsa tamē est immediate susceptiua beatitudinis, & tota natura ipsa anima mediante, estque anima aliquid hominis; & ideo non pro diuersis, sed pro vno repu-

reputantur in ratione naturæ beatificabilis.

Ad secundum dico, quod licet anima & Angelus ordinentur secūdum perfectum & magis perfectum in diuersis speciebus, non tamen ordinantur in ratione attingendi suis operationibus, quia quælibet natura intellectualis immediate ordinatur ad attingendum Deum, ita quod licet vna sit perfectior alia, non tamen est alterius ordinis, quo Deum attingat, omnes enim intellectus habēt pro obiecto totum ens, & sic non quietantur in quacumque substantia vel ente, sed solū in ente optimo, sicut patet de visu, qui non quietatur nisi in pulcherrimo visibili.

Ad tertium notat Scotus, quod finis sumitur quatuor modis: Primo pro causa finali, & sic Deus est causa finalis omnium rerum, propter quem omnes amatę sunt, omnia enim Deus propter semetipsum operatus est, estque Deus immediatus finis omnium, vt propter se, & à se, & non ad se, vt ad finem immediatū à creaturis per suas operationes attingendum, sic enim solum à creatura intellectuali potest attingi, ipsaque sola simpliciter beatificari in Deo, tanquam in simpliciter optimo, non vero aliæ naturæ inferiores; licet igitur Deus sit cā finalis omnium, non tamen est finis omniū immediate per operationem attingēdum, nisi solius naturæ intellectualis. Secundo sumitur finis pro perfectione vltima, ad quam res ordinatur, quæ est beatitudo formalis; in qua significatione Deus non est creaturæ finis, licet sit optimum & vltimum, in quod ipsa beatitudo ordinatur, & ad quod vltimate terminatur; argumentum ergo concludit, Deum esse causam finalem omnium, non vero finem, in quo res beatificetur. Tertio sumitur finis pro optimo. Et quarto pro vltimo, vt sic Deus est optimum & vltimum quid, in quod omnia ordinantur, licet non ab omnibus per operationem attingatur. Ad confirmationem dico, quod quietantur non quiete beatifica, quia non quiescunt in optimo simpliciter.

ARTICVLVS II.

An omnes velint de necessitate & summe beatitudinem.

QVæstionem hanc tractat Scotus in 4.d.49.qō.10. qua de duplici appetitu quæri & disputari potest, s. de appetitu naturali, & de appetitu libero. Rursus ergo disputari pōt de beatitudine in vniuersali, s. an omnes necessario & summe appetāt beatos esse, non descendēdo ad id, in quo vera beatitudo consistat, vel de beatitudine in particulari, quę vera beatitudo est: Vt ergo ista clare diffiniamus, primo disputandum est de appetitu naturali, deinde de libero. Pro primi ergo intelligentia aduertendū est, appetitum in voluntate duplicem esse, vnum naturalem, alterum vero liberum; naturalis non est aliquid superadditum voluntati, sed est ipsa potentia voluntatis absoluta: hic appetitus rursus non est aliquis actus à voluntate elicitus, sed tantum inclinatio quædam & propensio voluntatis in suam perfectionem, nam sicut quęlibet natura habet inclinationem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, s. voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem; patet ergo quod talis appetitus

titus non sit actus elicitus à voluntate, sed tãtum inclinatio quædam, quia sicut se habet appetitus naturalis ad actum suum, sic appetitus voluntatis ad suum actum: sed appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo; ergo idem erit de voluntate. Secũdo, non experimur talem actum esse in nobis; ergo non est. Antecedens est notũ; Consequentia probatur, q a inconueniẽs est nobilissimos habitus esse in nobis, & latere nos, quod etiã verum est de operationibus. Tertio, si talis actus elicitus esset in nob s, sequeretur, quod duo actus oppositi esset simul in eodem, quia appetitu naturali refugimus mortem, quia nolumus expoliari, sed superuestiri, secundũ Apostolum, & actu libero elicito eligimus mortem, sicut fecerunt Martyres; ergo appetitus naturalis non est nisi inclinatio quędam ad perfectionẽ suã, nec est magis actus elicitus in voluntate quàm in lapide; est ergo iste appetitus inclinatio ad propriam perfectionem voluntatis sicut in alijs non habentibus appetitum liberum: & de hac loquitur Philosophus 1. Physic. cũ ait, quod materia appetit formam, & vniuersaliter imperfectũ suam perfectionem. Alter est appetitus liber, qui sequitur cognitionem intellectiuam, estque actus elicitus voluntatis, quo in obiectum sibi ostensum tendit, est autem differẽtia inter hos appetitus, quod cum voluntas illo primo appetitu appetit obiectum, tendit in illud necessario, & quantum potest, quia cum id ante omnem actum elicitum, prout quidam natura est sibi conueniẽs, non potest nõ tendere & appetere quantum potest, vt cum appetitu libero fertur, cum ille sit in eius potestate, nec fertur necessario, quia hoc libertati repugnat; nec summe, quia in libertate eius est in tensiue vel remisse tendere.

Secundo obserua, quod beatitudo potest bifariam considerari: primo in vniuersali, secundo in particulari: in generali co nsideratur, cum concipitur quod beatitudo est bonum sufficiens, quia descendamus ad considerãdum, in quo bonum consistat, vel in pecunia, delectatione, vel honore: in particulari vero cum concipitur quod consistat in tali vel tali bono, vt in honore, vel visione Dei.

Tertio obserua, in hac quæstione duplicem esse sententiam, quidam enim aiunt, quod in generali omnes appetunt beatitudinem, etiam appetitu libero, non vero in particulari, nã vt ait S. Bonauen. in 4. d. 49. art. 1. q. 3. si quæras ab auaro, vtrum appetat beatitudinem veram, & velit eam, libere respondebit quod sic; si vero rursus inquiras, an velit paradisum, an denarium, respondebit, quod denarium: & huius ratio est, quia in denario putat esse boni sufficientiam, non in paradiso: His constitutis, sit

Conclusio prima. Si sermo sit de appetitu naturali primo modo, voluntas necessario, & summe fertur in beatitudinem in particulari. Hæc Conclusio tres habet partes: prima est, quod voluntas illo appetitu necessario appetit beatitudinem. Secunda, quod sũme appetat. Tertia, quod appetat beatitudinem in particulari. Prima probatur, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illã inclinationem ad perfectionem, tollis naturam: sed ille appetitus naturalis non est nisi inclinatio talis; ergo semper dum est necessario appetit beatitudi-

tudinem cum quoad hoc nulla potia tur libertate. Secunda pars probatur, quia summa inclinatio naturæ est ad summam perfectionem, nam si natura appetit perfectionem, summam perfectionem summe appetit, sicut arguit Philosophus primo Metaphysi. co. oēs homines natura scire desiderant; ergo maximam scientiam maxime desiderant; ergo cum beatitudo sit summa perfectio voluntatis, illam summe desiderat. Præterea in cuius potestate non est tendere, in eius potestate non est remisse tendere; ergo si voluntas vt natura determinetur necessario ad appetendam beatitudinē; ergo summe appetit. Tertia pars probatur, quia ille est ad perfectionem intrinsecam, qua voluntas perficitur, sed perfectio realis non est aliquod vniuersale quo voluntas perficitur, sed aliquid particulare; igitur vis huius rationis in hoc consistit, quod appetitus & inclinatio naturæ est ad perfectionem realem intrinsecam, quæ non est vniuersalis, sed particularis. Præterea hic appetitus, seu inclinatio, seu hoc appetere non est actus sequens cognitionem, sed potius omnem cognitionem antecurrit; ergo non est ad beatitudinem in vniuersali, quę cognitionē intellectus sequitur, sed ad beatitudinem in particulari, quæ cognitionem et omnē actum intellectus præcedit.

Secunda conclusio. Omnes homines appetunt hoc appetitu naturali necessario, et summe beatitudinem. Conclusio hæc ex præcedenti sequitur euidenter.

Sed obijcias, damnati non appetūt beatitudinem quia de ea desperant, sunt enim obstinati; ergo non omnes homines eam appetunt. Respondeo, q damnati appetitu naturali ita appetunt beatitudinem necessario & summe, sicut alij; de appetitu vero libero dicemus statim.

EGREGIVM DVBIVM.

An appetitu libero omnes necessario velint beatitudinem, etiam in vniuersali.

PArs affirmatiua probatur, quia sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis in operabilib. sed intellectus necessario assentitur principijs primis in speculabilib. ergo voluntas necessario assentitur vltimo fini in operabilibus.

Secundo, voluntas necessario vult illud, cuius participatione vult illud, qđ vult: sed participatione vltimi finis vult quidquid vult, quia nihil aliud vult, nisi in quātum est bonum quoddam, quod est participatio vltimi finis; ergo &c.

Tertio, voluntas non potest nō velle id, in quo nullus est defectus boni nec ratio mali: sed in fine vltimo in vniuersali apprehenso nullus est defectus boni, nec ratio aliqua mali; ergo non potest voluntas non velle finem vltimum sic ostensum in vniuersali.

Quæstionem hanc disputat Scotus in quarto distinctione 49. quæst. 10. & in primo distinct. 1. quæst. quarta, potestque disputari vel de beatitudine, vel de fine apprehenso obscure in communi, vel de fine apprehenso obscure in particulari, vel de fine clare & distincte apprehenso, sicut videtur a beatis; in quā S. Thomas & Scotus discordant, nam S. Thomas in secunda quæst. 10. articulo primo tenet

tenet propter rationes pro parte affirmatiua adductas, quod voluntas nostra fruitur necessario fine vltimo obscure, & in vniuersali apprehenso, libere tamen, & contingenter fruitur fine vltimo obscure & in particulari ostenso, necessario autem si clare ostẽdatur: Scotus vero oppositum tenet circa hæc tria dubia, & ait, quod rationes, quas S. Thomas adducit ad probandum, quod nostra voluntas necessario fruatur fine vltimo, & apprehenso in vniuersali si cõcludunt, destruũt eius propositum de fine obscure & in particulari apprehenso, quia magis cõcludunt, quod voluntas perfruatur vltimo fine in particulari, licet obscure apprehenso, quam eodem apprehenso in generali & obscure; vnde si propter illas rationes tenendum est, voluntatem nostram necessario tendere in Deum, seu vltimum finem in vniuersali & obscure apprehensum, multo magis propter eas tenendum videtur, quod etiam necessario tendat volũtas in finem vltimum in particulari & obscure ostensum, sed hoc concedi non potest, vt ait S. Thomas; ergo neque primum, sed dicendum quod vtroque modo fruitur voluntas vltimo fine, libere & contingenter.

Pro huius quæstionis intelligentia notandum, quod voluntas nullum actum elicitũ habet, nisi quatenus potentia libera est, de cuius ratione est, vt actus eius sit liber, & minime naturali necessitate ad ipsum determinetur; sed in voluntate potest intelligi duplex necessitas; vna quoad exercitium actus, & hoc non requiritur in voluntate; Secunda est, qua voluntas, si debet actum elicere, necessario debet hunc, & non oppositum elicere. E.g. sic volumus beatitudinem, vt non possumus velle miseriam, vt ait Augustinus in Enchir. ca. 104. vnde si circa beatitudinem volũtas elicitura est actum, non potest elicere actum nolendi, sed necessario dẽt elicere actũ volendi, sicut circa miseriam non potest elicere actum volendi, sed si elicitura est actum, eliciet actum nolendi: quocirca in ordine ad beatitudinem, & miseriam necessitatur voluntas quoad specificationem actus, licet sit libera quoad exercitiũ; Vnde Scotus in quarto dist. 49. quæst. 10. art. secũdo, sic ait: Dico ergo, quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem & nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista obiecta, necessario, & determinate eliciet actum volẽdi circa beatitudinem, & actum nolẽdi circa miseriam, nõ tamẽ absolute determinatur ad vnũ actũ eliciẽdum, vel aliud.

Sed obijcies, voluntas non potest resilire ab illo obiecto, in quo nullus est defectus boni, nec miseria; sed beatitudo est talis: igitur non potest resilire ab ea, seu eam odisse. Respondeo, quod si per resilire intelligas actum nolendi, concedo antecedens; sed inde non sequitur, quod necessario habeat actum volendi, quia est medium inter velle & nolle. s. non velle, seu negatio pura actus, cuius non est suspensio actus: si vero per non resilire intelligas actum voluntatis positiuum, propositio est falsa, vt patebit in solutione argumentorum.

Si vero dicas, quod si non necessario voluntas vult beatitudinem, nec necessario odit, qualem ergo actum habebit? Respondeo, quod vt in pluribus actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se su-

se suspendere ab omni actu.

Secundo obserua, quod voluntatem velle aliqua virtute, & participatione alicuius potest bifariam intelligi. Primo virtute eius vt efficientis sine continentis virtualiter illa: Secundo virtute cuius, vt obiecti, quod volitum vult alia. Si primo modo capiatur, cum Toleto dico, quod voluntas necessario vult illud participatione cuius vult quidquid vult, est falsa hæc propositio, quia illud, cuius virtute vt efficientis, est aliquid volitum, non potest esse volitum, sicut illud, quod est causa efficiens alicuius visi non potest esse visum; non enim oportet quod primo videam Deum oculo corporali, si videam colorem, qui est quędam participatio Dei vt efficientis causæ. Si vero præfata propositio intelligatur secundo modo de participatione primi obiecti, & voliti, est vera; sed quod subiungitur, quod virtute Dei voliti volo quodcunque volo, est falsa sumptio, non enim virtute Dei voliti volo quodcunque volitum, quia tunc quicumque actus voluntatis esset actualis actus referendo illum ad primum obiectum volitum: at constat voluntatem non semper cum vult actualiter, referre in vltimum finem, ad quem vult etiam si bonum sit id quod vult; ergo &c.

Prima Conclusio. Voluntas nostra non necessario fruitur Deo seu vltimo fine obscure & in vniuersali apprehenso. Conclusio hęc est contra S. Thomam in 1. secundę q. 10. art. secundo. Et probatur, voluntas necessario vult vltimum finem, apprehensum in vniuersali; ergo necessario vult intensissime, cuius tamen oppositum experimur. Consequentia probatur, quia omne necessario agens de necessitate agit secundum vltimum suę potentiæ, quia sicut non est in potestate eius actio, ita nec intentio eius. Secundo potentia libera per participationem non magis necessario tendit in obiectum perfectum, quam in aliud obiectum; ergo nec potentia libera per essentiam, quia non est differentia inter finem volitum, & alia volita, nisi ex parte perfectionis obiecti; ergo si illa potentia libera per participationem non tendit magis necessario in obiectum perpetuum quam in quodlibet aliud, similiter se habebit potentia libera per essentiam. Antecedens probatur, quia visus, qui est potentia libera per participationem, quatenus actus eius sub est imperio voluntatis, non tendit magis necessario in pulcherrimum visibile, quam in minus pulcrum. Tertio, voluntas potest circa vltimum finem obscure ostensum etiam in vniuersali suspendere suum actum; ergo non necessario fruitur eo sic ostenso. Consequentia est euidens; Antecedens probatur ex ipsa experientia, nam beatitudine proposita possum non elicere actum volendi eam, licet actum nolendi elicere nequeam.

Secunda Conclusio. Circa finem vltimum in vniuersali ostensum necessitatur nostra uoluntas, quoad specificationem actus. Probatur, quia si actum elicitura est, necessario debet elicere actum uolendi, quia ut ait Augustinus in Enchir. c. 105. Neque enim culpanda est uoluntas, aut uoluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic uolumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam prorsus uelle possimus; si igitur non possumus uelle miseriam, sequitur necessario, ut non possimus nolle beatitudinem, sed uelle, si actum aliquem circa ipsam eliciamus. Nec sequitur,

non

non possum uelle miseriam; ergo necessario nolo miseriam; ergo necessario volo beatitudinem, quoad actus exercitium, sed bene quoad specificationem actus; non ergo sequitur, non possum velle miseriã; ergo necessario habeo actũ nolendi, quia possũ suspẽdere actũ: est tamẽ uerum, quod si actum circa miseriam debeo elicere, necessario debet esse actus nolendi. Similiter non sequitur, non possum velle miseriam; ergo necessario volo beatitudinem, quia possum suspendere actum, sed si eliciturus sum actum circa beatitudinem saltem in uniuersali, necessario erit actus uolendi.

Tertia Conclusio. Cõtradictionem videtur implicare, quod voluntas necessario uelit beatitudinem seu finem vltimum apprehensum in uniuersali, non uero apprehensum in particulari, stando in rationibus, quibus primum persuadetur: quarum prima est, quia in fine uniuersali apprehẽso nulla apparet ratio mali, nec defectus boni, imo in eo est omnis ratio boni, & nulla ratio mali; sed hoc in beatitudine in particulari plenius inuenitur, quam in beatitudine, in uniuersali; ergo si beatitudinem in uniuersali omnes appetunt necessario; ergo multo magis beatitudinẽ in particulari; ergo contradictio est, quod illam in uniuersali appetunt necessario, non uero in particulari. Secundo, si intellectus non plus dubitat de fine in particulari, quã in uniuersali, quare non appeteret? sed quod idem appetat necessario, & non appetat necessario est contradictio; igitur &c. Tertio, nullum uniuersale includit minorem perfectionem quam aliquod particulare suum, imo maiorem, quia omne particulare addit perfectionem super uniuersale; ergo beatitudo in uniuersali nõ est perfectior quam in particulari; ergo si est impossibile non appetere beatitudinem in vniuersali apprehensam, quia non apparet in ea ratio mali, nec defectus boni, multo magis erit hoc de ea vt in particulari apprehensa; ergo cõtradictionem inuoluit, quod in vniuersali apprehẽsa necessario ametur, non vero in particulari. Secũda ratio, qua prima Conclusio persuadetur, est secundum argumentum in principio dubij positum, ex cuius solutione patebit oppositum, aut saltem quod nihil concludat; similiter tertium.

Quarta Conclusio. Quamuis uolũtas libera velit ut in pluribus beatitudinem apprehensam in uniuersali, vel in particulari, quando intellectus non dubitat in illo particulari esse beatitudinem, non tamen necessario vult eam, nec in uniuersali, nec in particulari. Ratio est, quia causa superior necessario agens eadem necessitate mouet causas inferiores ad agendum actiones suæ actioni necessarias; ergo cum ad actum uoluntatis necessario requiratur apprehensio intellectus, sequitur, quod si uoluntas necessario velit beatitudinẽ, quam determinauit intellectus ad semper cõsiderandum de beatitudine, quod est falsum; dico ergo, quod contingenter vult voluntas finem tam in vniuersali, quam in particulari, quamuis vt in pluribus velit utrumque, quando non dubitet intellectus, in quo sit in particulari, sicut de quolibet fideli, qui credens in fruitione Trinitatis esse beatitudinem, uerum est, quod appetit illum finem, licet non uelit media ad illum finem, quia non uult illum efficaciter.

Quinta Conclusio. Volũtas nostra sic determinatur ad uolendum beatitudi-

tudinem, & nolendum miseriam, quod si eliciat actũ volendi circa beatitudinẽ, & nolendi circa miseriam, tamen necessaria determinatur ad vnũ actum eliciendum, vel aliud, quod est voluntatem necessitari quoad specificationem actus, non autem quoad exercitium.

Ad argumenta in principio dubij posita.

AD primum dico, quod similitudo tenet solũ quoad hoc, quod sicut in speculabilibus principium mouet intellectum ad producendum actualem notitiam circa conclusionẽ ab eo illatam, sic & finis mouet voluntatem circa velle media ad finem; differunt autem intellectus, & voluntas, quia vna est potentia naturalis, ideo principium mouet intellectum naturaliter, voluntas vero libera est, ideo finis libere, & non necessario mouet voluntatem.

Ad secundum patet responsio in secundo notab. distinguendo maiorẽ.

Ad tertium dico, quod licet voluntas non possit habere indifferentiam nolendi, & volendi beatitudinem, vt in principio quæstionis determinatũ fuit, tamen circa beatitudinem potest habere indifferentiam circa velle, & non velle beatitudinem; potest enim producere velle, & non producere ratione suæ libertatis, dum enim ratione suæ libertatis potest esse indifferẽs ad velle, & non velle beatitudinem, & diuina voluntas nõ determinat eã, remouendo illam indifferentiam circa velle beatitudinẽ, potest diuina voluntate eã ad velle bonũ, nõ determinãte ratione suæ libertatis, ꝓducere, & non producere actum velle circa illã.

ARTICVLVS III.

An in hac vita mortali possit homo consequi beatitudinem.

PArs affirmatiua patet, Christus Dominus in hac vita mortali habuit beatitudinem, sicut cõmunis omniũ Theologorum & Sanctorũ tenet sñia, namq; vere erat homo mortalis; ergo nulla est repugnantia, quod quis in hac vita mortali sit beatus.

Secundo, Augûst. lib. 83. qq. q. vltima dicit de raptu Pauli, quod vere vidit Deum, quo modo beati vident in patria, & tamen erat in corpore mortali; & quãuis visio illa fuerit horaria, potuisset Deus illã conseruare & cõtinuare ꝑ totã vitã Pauli; ergo ĩ hac vita mortali põt homo cõseq. beatitudinẽ.

Tertio, illud, ꝙ põt in hac vita immediate cognosci, põt immediate diligi, & consequenter ipse diligens põt eo frui, & esse beatus: sed in hac vita mortali põt Deus ĩmediate cognosci ꝑ actũ fidei; ergo & diligi, & ꝑ cõsequẽs põt diligẽdo frui, & ĩ eo esse beatitudo.

Quęstionẽ hanc tractat Scotus in terminis in 4. d. 49. q. 11. satis subtiliter & elegãter, q̃ põt tractari vel de lege Dei ordinaria, vel de potẽtia Dei absoluta, quæ rerũ naturas in se, & nõ repugnantiã eorum ad esse simul respicit.

Nota secundo, ꝙ quæstionis huius põt duplex sensus esse: primo, an homo in actib. quos modo experimur in nobis, possit in hac vita beatificari: secundo, an in vita mortali alijs actib. ab ijs, quos nunc experimur, possit homo fieri beatus: & in hoc secundo sensu proponitur quęstio, an. s. stare possit, ꝙ homo aliquo actu, vel aliquibus fiat beatus in corpore corruptibili, & mortali, quale habemus.

Tertio obserua, q̃ impossibilitas ali quid recipiendi in subiecto præexistē te, potest esse ex duplici capite, vel aliter, q̃ subiectū præexistens non possit aliquid recipere, pōt ex duplici fonte emanare. Primo ex parte agētis, quia s. agens non pōt illud producere; secūdo ex parte subiecti & passi, quod bifariam pōt contingere; primo, quia simpliciter & absolute repugnat passo, sicut lapidi repugnat sapientē esse; ex hoc dr̄ impossibile simpliciter: secundo, quia repugnat passo sm̄ quid, sicuti subiecto existenti sub vno contrario, vt sub nigro repugnat pro tunc esse album, quæ repugnantia pro vno existēte sub nigredine. repugnat ex contrario, quod sibi implicat.

Quarto obserua, q̃ non oīs repugnātia aliquorū ad esse simul est formalis, qualis est inter albedinē et nigredinē, calorē & frigus, quæ ex proprijs naturis & rationib. formalib. inter se repugnant, nec possunt esse simul, sed aliqua est virtualis, vt si aliqua forma nata est facere aliquē effectū cōtrarium effectui alterius formæ, sicut effectus ignis, qui est ferri sursū, repugnat effectui grauis, qui est ferri deorsū: vnde ignis & graue virtualiter repugnant, quia sunt cāa contrariorū effectuū, effect⁹. n. grauis repugnat effectui ignis. Ex quib. collige, duplicē oppositionē aliquorum, formalem. s. & virtualem.

Quinto nota, q̃ mortalitati ad beatitudinē nō est oppositio formalis, quia tūc non potuissent esse simul in Christo, sed est oppositio virtualis, q̃a beatitudo est cā immortalitatis in anima, q̃ mortalitati repugnat: sed hæc repugnantia dupliciter assignatur: primo, q̃a beatitudo non cōpatitur secū in appetitu intellectiuo, nec in sensitiuo aliquā deordinationē, nec tristitiam circa passionē, quia summa delectatio amouet oēm tristitiā, non solum oppositā, sed et̄ cōtingentē, sic q̃ mortalitas impeditur a suo effectu, q̃ naturaliter est natus consequi; et per consequens beatitudo repugnat mortalitati rōne repugnantię effectuum naturaliter consequentium, quia ex mortalitate sequitur passio & tristitia, ac deordinatio, ex beatitudine vero horū ablatio. Secundo mō assignatur hæc repugnātia, quia ex Augustino ad Dioscorū, licet corpus non sit beatificabile beatitudine proprie data, quę est in actu intellectus & volūtatis tm̄, quia sm̄ quid est beatificabile, siue illa beatitudo corporis sit immediate a Deo, siue a redūdantia beatitudinis animæ ad ipsum, estq; ibi ordo, quia beatitudo aīæ non est oīno perfecta sine illa corporis; cū igitur beatitudo corporis nō possit stare cum vita mortali, repugnat effectui perfectæ beatitudinis esse in vita mortali. Ex quo colligitur, q̃ sine miraculo non pōt esse beatitudo in vita mortali, q̃ non consistit præcise in hoc, q̃ habere beatitudinē est miraculum, sed et̄ ĩ hoc, q̃ res naturalis impeditur a suo effectu naturaliter consequente per agens naturale contrariū. His positis, sit

Conclusio prima. Ex parte Dei agētis non est impossibile aliquē fieri beatum in hac vita mortali. Probatur, vt Deus dat beatitudinē alicui, vel requiritur dispositio pręuia, vt lumē glorię, aut nō requiritur: si das hoc secundū, ergo agenti Deo vt agens est, nō plus repugnat modo dare beatitudinē in hac vita, quā in alia: si das primum, sicut de lege dandū est, licet nō absolute pōt dare illā dispositionē, & illa data dare beatitudinem, sicuti dat post mortē, quia nullo mō est impossibilitas simpliciter, sed solū q̃a mō caret illa di-

la dispositione; ex parte Dei agentis itaque nulla est repugnantia.

Secunda Conclusio. Ex parte subiecti & passi nulla est repugnantia, & impossibilitas simpliciter, vt in hac vita mortali homo sit beatus. Probo, quia si saltem impossibilitas daretur nũquam posset homo beatitudinem etiam post mortem recipere, sicut nec lapis sapientiam; ergo ex parte passi non est impossibilitas simpliciter.

Tertia Conclusio. Nõ est repugnãtia seu oppositio formalis inter beatitudinẽ, & mortalitatem ad esse simul. Probatur, quia alias nõ fuisset in Christo beatitudo in hac vita mortali existente, quod est omnino falsum; ergo non est inter mortalitatem & beatitudinẽ talis repugnantia seu oppositio.

Quarta Conclusio. Inter mortalitatem & beatitudinem est oppositio virtualis, sicut patet ex notab. 5.

Quinta Cõcl. Ex parte passi est impossibilitas ad esse beatum secundum quid in hac vita mortali, dum est sub mortalitate, de lege loquẽdo, & absq; miraculo nõ põt esse sub beatitudine, cuius effectus est causare immortalitatem. Hæc conclusio satis de se patet.

Sed videtur, ꝙ non sufficiat hæc repugnantia virtualis, quæ est ad oppositũ effectum causæ, vt de lege non recipiat, vel recipere nõ possit homo beatitudinẽ in hac vita mortali, quia sicut modo impediretur per susceptã beatitudinẽ naturalis effectus appetitus sẽsitiui & intellectiui, ita & in alia vita; ergo non est maior repugnãtia, quod in hac vita homo beatificetur, quã in alia. Respondetur, nõ esse simile, quia ĩ uita mortali semper causa naturalis agit effectũ suum, nisi per suũ contrariũ impediatur, & si per oppositũ suspendatur, est miraculũ, ꝙ Deus de lege ordinaria facere non põt, at in alia vita non erit talis necessitas causæ respectu effectus naturalis, q̃a Deus pro isto statu disposuit reb. coagere, & actiones proprias finere habere; at in statu illo non coaget Deus eis ad corruptionẽ, & multos alios effectus; quocirca nõ erit miraculũ, quod tunc cã naturalis non habeat effectus suos maxime imperfectos, esset tñ miraculum, ꝙ in hac vita actio causę naturalis aliter q̃ per oppositũ suspenderetur.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primũ, ꝙ si Christus fuit beatus in hac vita mortali, sicut reuera fuit, est factũ per miraculũ, ꝙ simul vsque ad mortẽ beatitudo & mortalitas essẽt simul, etsi inter ea esset effectuũ repugnãtia, nos autem dicimus, quod de lege ordinaria & sine miraculo nequeunt esse simul.

Ad secundum dico, ꝙ non est simpliciter repugnantia, nec fuit, ꝙ Paulus in raptu esset beatus, ob idq; Deus potuisset illã beatitudinem cõtinuare, sed hoc non esset de lege communi.

Ad tertium dico ꝙ Deus põt in hac vita cognosci & diligi immediate tñ abstractiue, & in absentia: talis aũt dilectio est notitia & non vltima hoĩs perfectio, vel beatitudo sibi possibilis, quę consistit in cognitione intuitiua clarè & dilectioni correspondente.

Ex his sequitur, ꝙ cum anima non possit esse perfecte beata corpori mortali coniuncta, appetatque perfecte beatificari, appetet consequenter & coniuncta corpori immortali, quia tunc erit perfecte beata; nec tantum corpus erit tunc simpliciter beatum beatitudine, quæ consistit in actu se-

eundo, quia corpus vt ab anima distinctum, nullum habet actum secūdum; consistit ergo beatitudo corporis in esse primo, vt est perfectibile ab anima, licet .n. beatitudo corporis sit de perfectione extensiua beatitudinis, non tamen est de essentia eius, quia alias anima Petri non esset nunc essentialiter beata, quod est erroneum. Hic adde, quod nec ex solis viribus naturalibus potest consequi beatitudinem, quia alias naturaliter beatificaretur, quod est erroneum; nec ex iisdem ob eandem rationem potest videre Deū, nā simpliciter repugnat, quod oculis corporalibus illum videat. Si Paulus (vt vult Augustinus Epist. 1 2. c. 1 2. & Anselmus) raptus est in paradisum, vidit diuinam essentiam, quibus consentit Scotus quol. 1 4. illud fuit ex priuilegio, non ex lege ordinaria. Idem de Moyse sentiendum.

ARTICVLVS IV.

An possit homo ex viribus suæ naturæ beatitudinem consequi.

Pars affirmatiua probatur, quia cuique passiuo correspondet suum proprium actiuum, quia aliter vanū esset natura dare alicui tale passiuum: sed intellectus, & voluntas humana sunt naturalia principia passiua actuū beatitudinis; igitur ex puris naturalibus possunt talem beatitudinem habere.

Secundo, sensus potest habere ex puris naturalibus omnem perfectionem, ad quam ordinatur; igitur multo magis intellectus. Probatur consequentia, quia natura magis sollicita est dare intellectui quicquid necessarium est ad suam propriam perfectionem, quam sensui, quia intellectus multo perfectior est sensu.

Tertio. Natura nihil ordinat ad aliquam perfectionem, quin prouideat illi de his omnibus, cum quibus agere potest, & illam attingere: sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinē; ergo dedit illi omne illud, cum quo agere potest, & illam attingere. Maiorem probo, quia inquit Philosoph. 2. Cæli & Mūdi, si natura dedisset stellis motum progressiuum, dedisset eis instrumenta ad motum necessaria.

Quarto, Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia: sed sensus nō est capax eius, quod eius facultatem excedit, ergo nec intellectus: sed si obiectum beatificum excedit eius capacitatem, sequitur qd non sit illius capax, quod est falsum; igitur habet naturalem potentiam attingendi illud.

Quæstionem istam disputant Doctores in 4. dist. 49. quæst. 9. & Scotus cum eis, D. Thomas ead. dist. ar. 2. q. 6. & Richardus ead. dist. ar. 2. quæst. 6. arg. 1. & Henric. quæst. 3. quol. 4. q. 7. nec est inter eos discordia, quoad principalem quæstionem, licet Scoto non placēt eorū rationes, quibus principale quæsitum probare intendunt, ostēdens efficaciter, illas non esse sufficientes, nec veras assumere propositiones. Discordat adhuc à Diuo Thoma, quia tenet intellectum nostrū ex sua propria natura non posse esse susceptiuū actus beatificę visionis, in quo principaliter per eum cōsistit essentialis beatitudo, nisi prius habitu luminis gloriæ informatus: Scotus autē nō negat, nostrū intellectū tali lumine esse supfusū, negat aūt esse necessariū, vt pximū dispositiuū itellectus ad suscipiēdū talē actū beatifici, asserēs esse ex ppria

sua natura sufficienter dispositum, quantum ad receptionem talis actus. Cur autem de facto sit tali lumine informatus per eum, postea dicetur.

Ad intelligētiam igitur huius quęstionis primo obserua, quod inter intellectum, & obiectum non requiritur proportio geometrica, qua continens excedit contentū in aliquo certo gradu, & finito, ita quod excessum aliquādo replicatū reddit suum excedens; & isto modo nulla est proportio finiti ad infinitum, quia finitū quotiescumq; sumptum numquam reddit infinitū: Et hoc modo sicut entitas creata est improportionata entitati infinitæ in entitate, ita etiam in intelligibilitate, quia intelligibilitas vnius multoties sumpta, numquam potest reddere intelligibilitatem alterius. Nec etiam requiritur proportio arithmetica, in qua excedens semper excedit in aliqua, aut aliquibus vnitatibus, vt proportio quatuor, qui altera, aut sex, qui tertia, & similes, quia omnis talis proportio erit semper finiti excedētis ad finitum excedens, & è conuerso. Nec requiritur proportio similitudinis, qualis est inter duo alba, aut duos homines similitudine specificæ vniuocationis. Sed inter obiectū, & potentiam requiritur proportio dissimilitudinis proportionatorū; ita quod proportionata non debēt esse ad inuicem similia, sed magis dissimilia, vt patet de proportione inter actum & potentiam, substantiam & accidens, motiuum & mobile, actiuum & passiuum; Materia.n. & forma sunt ad inuicem valde dissimiles, sic etiam substantia & accidēs, sic intelligentia mouens cælū & cęlū motū, ignis actiuus & lignū eius passiuum, quia obiectum ad potentiam se habet vt motiuum ad mobile, & vt agens ad patiens per oēs, potentia.n. est tantum capax operationis, respectu ipsius obiecti. Hoc patet quoque in alijs, ens enim ordinatum ad suum finem proximum, habet immediatā proportionem ad illum, & tamen distat in infinitum à fine, nec tamē eius infinitas impedit proportionem eius, quod est ad finem. Vnde ad hoc genus proportionis pertinet proportio obiecti ad potentiam, & proportio obiecti & actus.

Sed obijcies probando, quod inter potētiā, & obiectū necessaria requiratur proportio similitudinis, & nō dissimilitudinis quia licet agēs factiuū possit esse dissimile obiecto, quia est ibi passū, tamen operans in cognitiua operatione, oportet assimilari obiecto, circa qđ operatur, quia non est passum, sed magis est agens & assimilans; omnes.n. antiqui concordant in hoc, quod cognitio fiat per assimilationem, vt ait Aristoteles in 2. de Anima, nec ibi Aristoteles in hoc eis contradicit: igitur inter potentiam & obiectum cum proportione actiui ad passiuum, requiritur adhuc similitudo. Respondeo, quod aliud est loqui de potētia in se, & de modo essendi suo, ex sua propria ratione; & aliud est loqui de ipsamet potentia, vt est informata actu secundo, vel specie intelligibili, qua est in proxima dispositione ad actū eius secundum, qui actus, & species sunt aliud ab ipsa potentia & eius natura. Nunc aūt quod potentia cognoscens assimiletur obiecto, verū est per actū suum secūdum, vel per speciē obiecti, quæ ambo sunt ipsius obiecti similitudines, sed ex hoc concludere ipsum intellectum habere naturaliter modum essendi, similem modo essendi obiecti, & è conuerso, est facere falla-

etiam accidentis,& figuræ dictionis: sicut non sequitur,æs assimilatur Cæsari,per eius figuram in æs inductã ; ergo æs habet similem modum essendi modo essendi Cæsaris.

Secundo obserua, quod si in beato ponitur aliquis habitus supranaturalis,hoc est,luminis gloriæ ĩ intellectu, & charitatis in voluntate, vt priores ipsius intellectus,& volũtatis actibus seu operationibus,tales habitus non ponũtur, vt per lumen gloriæ disponatur intellectus ad esse susceptiuum actus visionis,& per charitatem disponatur voluntas ad suscipiendum actum fruitionis,vtraq; enim potentia est ex se, & de sua intrinseca ratione in vltima dispositione ad recipiendum tales actus; sed ponuntur in beato propter actionem, vt per lumem gloriæ intellectus simul cum diuina voluntate, supplẽte vicem obiecti beatifici eliciat actum beatificæ visionis, & vt voluntas simul cum charitate infusa eliciat cum eadem diuina voluntate actum fruitionis in se ipsa. Nec potest poni in beato talis forma supranaturalis in eius intellectu, & voluntate, solum ad decorem & pulchritudinem, quæ non ordinetur ad actionem,vt dictum est.

Tertio obserua, quod cum nihil requiratur ad receptionem beatitudinis (vt dictum est) sequitur,quod si sunt in beato in eius anima tales formæ supranaturales, & spirituales, priores operationibus, quod illæ requiruntur propter operationem eliciendam: Et tunc vlterius aut requiruntur propter obiectum, aut propter intellectum, & voluntatem in beato in sua operatione concurrentes: si per hæc tria ponuntur formæ supranaturales in eo, operationes præcedentes, tres formæ supranaturales, præcedere ponerentur, vna correspondens obiecto, silibet, species intelligibilis in memoria, secunda ex parte intellectus; id est, lumen gloriæ, tertia ex parte voluntatis, hæc est charitas. Quia vero obiectum beatificum est in se præsens intellectui ad causandum actum beatificæ visionis, ideo talis species nõ est ponenda,quia non est necessaria. Si autem intellectus est mere passiuus, habens in se solum rationem receptiui respectu actus visionis, cum non requiratur propter solam receptionem ex parte intellectus (ut dictum est) nũc non requiritur lumen gloriæ. Si etiam voluntas est potentia mere passiua,respectu fruitionis, tunc ex parte voluntatis non requiritur charitas: Vnde ponentes uoluntatem esse potentiam mere passiuam,respectu fruitionis,tollunt charitatem,quia ex parte voluntatis non requiritur aliqua forma ad recipiendum fruitionem, quia ipsa secundum se est summe dispositã ad recipiendum eam.

Nec lumen gloriæ est necessarium ad visionem ad illuminandum intellectum creato ipsum obiectum beatificum, ipsamque potentiam intellectiuam, vt lumen corporeum est necessarium ad oculi nostri visionem, ad illuminandum & ipsum obiectum visibile, atque visiuam potentiam (vt D.Thomas cum Henric.dicit) quanto enim obiectum est in se magis lux, tanto minus propter ipsum requiritur de lumine: Vnde sicut lux corporalis non requirit, vt oculus noster sit alio lumine illuminatus,nec ipsum lumẽ, sic nec Deus sũma lux spiritualis, nec ĩtellectus noster indigẽt lumine gloriæ pro ipsa actuali visione gloriæ.

Quarto

Quarto obserua, quod secundum Sacram Scripturam,& fidem nostram ponere habemus charitatem, sic etiã per Ecclesiæ determinationem lumẽ gloriæ, saltem necesse est vtrumque ponere in beato pp operationem eliciendã, nõ enim ponimus intellectũ, neque voluntatem mere passiue se habere ad actum visionis, & fruitionis, sed etiam actiue: sed neutra harum potentiarum est sufficiens actiuum ad actus visionis,& fruitionis, sine Dei supranaturali adiutorio; Vnde non infunditur lumen gloriæ ad eleuandum intellectum ad recipiendum, sed ad eliciendum cum diuina voluntate actum visionis; charitas uero volũtati, ad eliciendum eius adiuuamine, simul cum eadem diuina voluntate, actum fruitionis. Vnde nõ negat Scotus in quarto dist. 49. quæst. 11. lumen gloriæ in beatis, solum aũt negat, dari ad disponendum intellectum ad esse susceptiuum visionis: Ponit & charitatem in uolũtate, quia sine illa non potest habere operationem sic intensam, quam cum illa potest habere, qui actus charitatis non tantum est fruitionis, sed etiam amoris in proximum, qui est alius ab actu fruitionis, qui solus in Deum,& in hęc quæ in Deo intuitiue videntur.

Quinto obserua, quod modum essendi rei cognoscibilis non oportet esse talem, qualis est modus essendi naturæ suppositi cognoscentis, si enim sic esset, non solum impossibile esset, etiam per potentiam diuinam, creaturam posse Deum cognoscere, cum modus eius essendi in infinitum excedat modum essendi creaturæ; sed neque Angelus inferior posset cognoscere superiorem, nec anima beata aliquem Angelum, nec aliquis homo beatus aliquem Angelorum, nec bonum, nec malum, cum modus essendi naturæ cognoscentis esset inferior modo essendi obiecti cognoscibilis. Quod patet in sensibus nostris, alius est enim modus essendi albedinis in subiecto, & alius in oculis, & tamen oculus uidet illa: Præterea alius est modus essendi mixtorum, in quibus est materia admixta cõtrarijs, & alius est modus essendi corporum cęlestiũ, in quibus talis materia non est: non propter hoc sequitur, quod modus essendi oculi uidentis mixta, sit alius à modo essendi oculi uidentis corpora cælestia: nec est necesse oculũ videntẽ mixta habere similẽ modum essendi, quem habent mixta, nec oculum uidentẽ corpora cælestia necesse est habere similem modum, quem habent corpora cælestia. Idem dicẽdum est de intellectu, sufficit enim omne obiectum esse in se præsens in debita distantia, in intellectione intuitiua, & in specie intelligibili, in cognitione abstractiua. His ergo positis, sit

Prima Conclusio. Natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptiuum beatitudinis. Probatur primo sic, quia si ad hoc, vt natura humana sic capax beatitudinis, necesse fuerit superaddi aliquã aliam naturam ab essentia sua, tũc natura humana, manens eadem natura, non esset ex se, & de sua intrinseca ratione beatificabilis: Consequens est falsum; ergo & antecedens. Quod probo, quia illud, quod ex se non est capax beatitudinis, ut lapis, impossibile est beatificari; ergo natura humana prius natura est ex se capax beatitudinis, quam aliquo dono ei superaddito perficiatur. Præterea susceptiuum, quod ordinatur ad multas

volitiones, seu ad multas formas ordinatas, maxime ex se ordinatur ad perfectissimam illarum: sed voluntas ordinatur ad multas volitiones, & intellectus ad quam plurimas intellectiones; ergo maxime ordinatur ad beatitudinem, quæ est omnium prædictarum perfectissima forma. Si ergo intellectus, & voluntas sunt immediata susceptiua alicuius illarum formarum, multo magis istius, quia ab ista maxime perficitur.

Secunda Conclusio. Anima non est sufficienter actiua ex puris naturalibus, ad consequendum actum visionis. Probatur primo, quia impossibile est, intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habeat in se obiectū cognitū, vel aliud, in quo eminenter cōtinetur: sed natura humana nō habet Deum in se ex se præsentem, nec in alio, in quo eminenter contineatur, quia in nullo alio potest eminenter contineri; ergo ex se non habet, seu non sufficit ad habendum cognitionem visiuam diuinæ naturæ. Præterea, visio est cognitio intuitiua rei præsentis in se, & non in aliquo sui repræsentatiuo: sed natura humana non potest ex se habere Deum præsentem in ratione obiecti cognoscibilis, & intuitiue, licet sit per illapsum semper sibi præsens; non potest ergo ex se habere visionem diuinæ naturæ; non igitur sufficit ex puris naturalibus ad cognoscēdum obiectum beatificum propria virtute.

Tertia Conclusio. Habitus supranaturaliter infusus in natura humana non est ratio recipiendi beatitudinem. Probatur, habitus in via non est ratio recipiendi actum; ergo nec multo magis in patria. Antecedens probo, quia quicquid est posterius origine, non potest esse ratio suscipiendi quod est eo prius origine: sed actus est prior origine habitu, quia est causa eius, dum habitus generatur ex frequentatis actibus; ergo habitus non est ratio recipiendi actum.

Quarta Conclusio. Habitus supranaturalis non prærequiritur propter perfectionem beatitudinis. Quia si requireretur propter beatitudinis perfectionem, tunc anima secundum quid perficeretur beatitudine, ipse vero habitus simpliciter, & per cōsequēs ille habitus videt Deum, & charitas diligit Deum, non autem anima humana, nisi per accidens, & secundum quid, quod est falsum; ergo non requiritur propter perfectionem beatitudinis.

Quinta Conclusio. Habitus charitatis infunditur in voluntatem beatorum, ad eliciendum cum voluntate actū fruitionis. Probatur, sicut se habet habitus infusus charitatis in via ad actū fruitionis viæ, ita se habet ad actū fruitionis patriæ; sed ipsa charitas est cū voluntate elicitiua actus fruitionis viæ; ergo est etiam elicitiua fruitionis in patria. Et confirmatur per Augustinum, qui diffiniens fruitionem inquit, esse amore alicui inhærere; ergo amor habitualis est ratio elicitiua fruitionis, hæc enim diffinitio est communis tam fruitioni viæ, quam patriæ.

Sexta Conclusio. Habitus luminis gloriæ infunditur in intellectum beatorum, ad eliciendum cum intellectu actū visionis beatificæ. Probatur, quia sicut se habet habitus charitatis infusę in voluntate beatorū ad actum fruitionis, ita se habet habitus luminis gloriæ in intellectu beatorum ad actum

bea-

beatificæ visionis: sed habitus charitatis in beatis est elicitus fruitionis; ergo & lumen gloriæ est elicitiuus actus visionis beatæ. Præterea sicut se habet lumen naturale ad intellectū in producendo actum naturalem, ex obiecto naturali genitum naturaliter, ita se habet lumen supranaturale ad intellectum nostrum ad eliciendum actum beatificum cum obiecto beatifico: sed lumen naturale disponit intellectum ad actum intelligendi naturalem ex obiecto naturali; ergo lumen gloriæ disponit intellectum creatum ad eliciendum actum visionis cum obiecto beatifico de ipso beatifico obiecto.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod verum sit, quod cuicumque potentiæ actiuæ correspondeat aliqua actiua, sed nō semper est necessarium, quod illa potentia sibi correspondens sit naturalis, neque semper in natura creata, sufficit enim quod sit in toto ente, ad minus in ente increato, & in natura increata; & tunc illa potentia actiua est supernaturalis, quia virtus diuina ad extra numquam est naturalis, sed libera & voluntaria.

Ad secundum dico, quod non est similis ratio de sensu, & intellectu, sensus enim est potentia organica, & ideo non potest eleuari ad apprehendendum immaterialia, nec etiam visus beati, licet possit eleuari ad videndum intuitiue Solem, qui est intra limites & genus materialium; & ideo ex puris principijs actiuis, & passiuis naturalibus, potest habere omnem perfectionem, ad quam ordinatur: intellectus vero habet totum ens pro obiecto sibi adæquato; & ideo potest eleuari ad aliquid immateriale ad illud cognoscendum: Vnde non est simile de potentia sensitiua & intellectiua, quantum ad eorum obiecta, quia non est contra rationem intellectus, immo summè competit ei eleuari ad videndum obiectum supranaturale; tamen quoadmodum videndi, est vtrobique simile, non autem quoad obiecta, vt sicut sensus nullum aliud obiectum habere potest, nisi naturale, sic intellectus nullum obiectum supranaturale habere possit, nisi naturale.

Ad tertium concedo, quod natura nil ordinet ad aliquam perfectionem, nisi etiam prouideat de his omnibus, cum quibus agere potest, & attingere illam; quando enim natura ordinat aliquod ad habendum illam per causas naturales, tum actiuas, tum passiuas, tunc prouidet ei in principio ipsius naturæ institutionis, seu in primo sui esse, licet non sic bene dispositas, vt statim possint in actū exire, nisi in tempore suo, vt generare sibi simile, videre, audire, & similia nisi tempore suo; quando autem ordinat natura ad aliquam supranaturalem perfectionem, non prouidet de his omnibus, quæ necessaria sunt ad attingendum illam, statim in primo sui esse instanti, solum enim tunc dat potentias passiuas ad illam, potentias vero actiuas, & proximas dispositiones ad illam, quando tempus, aut æuum est ad attingendum illam. Dico ergo, quod natura dedit homini organa necessaria ad cōsequendum

dum beatitudinem, hoc est, potentias actiuas & passiuas, non tamen vt statim consequeretur illam, sed habitis dispositionibus requisitis; & quia hæc perfectio supranaturalis est, ideo simul cum ipsa natura prouidit de potentijs passiuis naturalibus, hoc est, largiens intellectum, & voluntatem cum ipsa natura: de causa verò actiua, & proximis dispositionibus, cum quibus istæ passiuç, vt sunt etiam suorum actuum actiuæ, postea prouidet, cum tempus, aut potius æuum erit attingendi illam; & tunc virtus diuina erit illius perfectionis actiua, dans etiam lumen gloriæ intellectui, & habitum charitatis superinfusos, vt cum his etiam & ipse intellectus, & voluntas actiuè ad illam attingant.

Ad quartum dico, quod sensus, & intellectus sunt similes, quo ad hoc, quia sicut est aptus moueri ab obiecto sensibili, ita & intellectus; differunt tamen, quia sensus non est omnis obiecti sensibilis, sed solum obiecti sensibilis, quod mouet ad extra, intellectus vero est omnis intelligibilis per se, & primo, vt sunt omnia entia realia; & per se, & non primo, vt omne ens; aut respectus rationis, & per accidens, vt priuationes, & negationes; & ideo sensus non est capax omnium sensibiliũ, quia omnia imaginabilia sunt sensibilia, quorum quędam sensus exterior, & communis nõ capiunt, intellectus autem, cum sit omnium intelligibilium (vt dixi) est omnium capax, licet quoad obiectũ infinitum non habeat ex puris naturalibus potentiam actiuam; habẽs autem ex puris naturalibus principium passiuum, potest adiutorio causæ superioris habere auctoritatem circa obiectum beatificum, vt in sexta, & quinta conclusione dictum est.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum dico, distinguendo de appetitu naturali, & libero, primo appetitu omnes necessario appetunt beatitudinem, quo neq; meremur, neque demeremur, libero vero non necessario; & hoc secundo appetitu meremur, & demeremur; & sic tendit ratio.

Ad secundum dico, maiorem esse veram de appetitu naturali, quo omnes summè volunt beatitudinem, vt supra dictum est, non autem appetitu libero, vt ratio concludit.

Ad tertium dico, quod maior non est vera de appetitu naturali, de quo loquimur, sed de appetitu libero, qui sequitur actualem notitiam, ille vero naturalis minime. Ad confirmationem dico, antecedens est verum de appetitu libero, quo non necessario volumus, non autem de naturali.

Finis Controuersiæ Tertiædecimæ.

CON-

CONTROVERSIA QVARTADECIMA.

Vtrum corpus hominis beati post resurrectionem erit impassibile.

PArs negatiua probatur, quia Sanctus Gregorius super illud Ioan. 21. Infer digitum tuũ huc, corrumpi necesse est, quod palpatur: sed corpus gloriosum erit palpabile, sicut apparet Lucę 24. Palpate & videte; ergo &c.

Secundo; corpus gloriosum erit mixtum ex quatuor elementis, quæ in se continet cõflatum; ergo erit passibile & corruptibile. Antecedens est notum, alias huiusmodi corpus non esset eiusdem rationis cum corpore mortali: Consequentia patet, quia elementa, quę corpus mixtum continet, sunt extra propriam regionem & cẽtrum; ergo violenter, & consequenter aliquando redibunt ad locum suum proprium, & ita totum corrumpetur.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo, an corpora beatorum erunt agilia. Tertio, an corpus gloriosum sit clarum. Quarto, an corpus Beati per dotem subtilitatis possit esse simul cum alio corpore. Vltimo ad rationes in principio Controuersiæ positas.

ARTICVLVS I.

An corpora beatorum erunt impassibilia.

QVęstionem hanc disputant Doctores in 4. dist. 49. & Scotus q. 13. eiusdem distin. circa quod omnes tenent partem affirmatiuam, licet de modo, quo erunt, sit dissensio: Alij dicunt id prouenire eis ab intrinseco, scilicet a dotibus superadditis: Alij vero, vt Scotus, dicunt, id non sufficere, ob idque ab extrinseco ait esse impassibilia.

Pro intelligentia huius quæstionis obserua, quatuor poni dotes corporis gloriosi a Doctoribus, quæ sunt impassibilitas, subtilitas, claritas, & agilitas, quæ Sapientiæ tertio notãtur illis verbis: Fulgebunt iusti, & tanquam scintillæ in arundineto discurrent: in fulgore notatur claritas; in iustitia, quæ est perpetua & immortalis, notatur impassibilitas; in scintillę nomine subtilitas; in discursu agilitas.

Secundo nota, numerum istarum dotum, vt docet D. Bonauent. in hoc d. 49. art. 2. q. 1. a diuersis diuersimode accipi: Alij accipiunt eum a causa finali, alij ab efficiente, alij a formali, alij vero a materiali. Sed omissis illis omnibus prioribus modis, quos in eo videre poteris, de tertio hic agemus, qui rationi & auctoritati videtur conuenien-

nientior. Corpus igitur nostrum ex quatuor componitur elemētis, a quibus quatuor cōtrahit imperfectiones & defectus:ab aqua,quæ est elementum humidum & passibile,habet passibilitatem & corruptionem: a terra habet obscuritatem, quia est elementum obscurum: ab igne animalitatem, quia calor consumit continuo, ideo cōtinua eget alimonia ciborum: ab aere vero habet infirmitatem, aer enim facile immutatur, & cedit cuilibet; quia ergo isti defectus a corpore remouendi sunt, debent in corpore poni quatuor dotes,quibus remoueātur; vnde contra corruptionem ponitur impassibilitas,contra obscuritatem claritas,contra animalitatem spiritualitas seu agilitas, contra infirmitatem virtus seu subtilitas. Et hæc positio, vt diximus, est conuenientior inter omnes, quia auctoritati, & rationi correspondet: auctoritati quidem Apostoli ad Corinth. 14. vbi sic ait: Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione; ecce impassibilitas: seminatur in ignobilitate,resurget in gloria; ecce claritas:seminatur in infirmitate,resurget in virtute; ecce penetralitas seu subtilitas:seminatur animale,resurget spirituale,ecce agilitas. Vnde Apostolus sumit dotes per ordinem, & comparationem ad illos effectus, quos remouet. Idem facit Augustinus de ciuitat. Dei lib. 22. cap. 19. ait enim: Aberit a nostris corporibus omnis deformitas, omnis tarditas, omnis infirmitas, omnis corruptio; omnis deformitas per claritatem, omnis tarditas per agilitatem, omnis infirmitas per subtilitatem, omnis corruptio per impassibilitatem. Concordat etiam ratio; hæc positio, dotes enim corporis dicuntur non omnes qualitates,sed nobiles & principales de nouo superaddita naturæ cōtra naturales defectus, quos supra retulimus,quique ex causis eius principalibus oriuntur, quæ sunt elementa, obidque ratio exigebat,vt in hominis resurrectione & renouatione ij defectus per illas perfectiones & dotes tollerentur.

Nota tertio, quod per dotem impassibilitatis efficitur corpus gloriosum impassibile, quæ omnem corruptionem impedit, sed an sit per positiuum vel priuatiuum, est dubium de hac re: vnum certum est, quod ponenda est impassibilitas in corpore glorioso per aliquid impediens passionem corruptiuam, sed huiusmodi impediens potest poni vel positiuum vel priuatiuum; positiuum potest esse duplex, vel anima, ob dominium plenū, quod habebit in corpore, vel dos in corpore: priuatiuum est duplex, vel cessatio motus cœlestis, ratione cuius cessabunt, vt aliqui aiunt, omnes actiones causarum inferiorum; vel non cooperatio Dei cum causis secundis corruptiuis. Aliqui ponunt impassibilitatem fieri in corpore ex anima, alij ex dote, alij ex cessatione motus cœlestis, aliqui vero ex non cooperatione Dei cum causa secunda corruptiua. His constitutis, sit

Conclusio prima. Corpus beati erit in alia vita impassibile, & immortale. Conclusio est de fide tenenda, iuxta illud Apostoli: Cum mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est, Absorpta est mors in victoria, & virtus seminatur hoc corpus in corruptione, resurget in incorruptione. Præterea quia homo beatus habet perfectionem, quæ competit suæ naturæ: sed talis est immortalitas, quia animæ immortali

non

non repugnat perpetuo perficere suũ perfectibile, vnde sicut ex animæ immortalitate cõcluditur resurrectio, ita concluditur probabiliter ex eodẽ immortalitas hoĩs, & per consequens corporis, & ita impassibilitas, loquẽdo de passione reali, vt distinguitur cõtra intentionale. Item iuxta illud Apostoli: Christus resurgens ex mortuis iam nõ moritur, mors illi nõ dominabitur; ergo similiter qui resurget in resurrectione vitæ immortalitate gaudebit, quia Saluatorem expectamus Dominũ nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratũ corpori claritatis suæ; si igitur corpus Christi Domini est immortale & impassibile (vt fides docet) absq; dubio corpora beatorum erũt immortalia & impassibilia, quia corpori Christi glorioso conformabuntur & configurabuntur.

Secunda conclusio. Ratio huius impassibilitatis non est, quia in illo corpore glorioso non remanebunt qualitates mixtum consequentes. Probatur, quia sine illis non remaneret illud corpus mixtum: atqui idem corpus mixtum manet; igitur &c. Et confirmatur, quia sine illis qualitatibus nõ esset corpus proportionatum animæ ad informandum, & sicut anima modo non posset informare elementum, ita nec corpus illud sine illis qualitatibus.

Tertia conclusio. Causa huius impassibilitatis non est etiam, quod illæ qualitates non remaneant contrariæ. Probatur, quia cum illæ qualitates secundum suas species & naturas sint contrariæ, vbicumque sunt, sunt contrariæ; ergo si manent in corpore glorioso, vt re vera manent, habebunt etiam ibi impassibilitatem.

Sed obijcies, quia de ratione contrariorum est, vt vnum alteri succedat in eodem: at in corpore glorioso vna qualitas non succedit alteri; ergo &c. Respondetur, quod illud non est intelligendum de contrarijs quibuscumque secũdum numerum, nec de quocumq; eodem secundum numerum, sed de contrarijs secundum speciem, & de subiecto secundum speciẽ. Probatur, quia albedo, quæ est in Petro, nunquã succedit nigredini, quæ est in Paulo, alioquin accidens migraret de subiecto in subiectum, nec ob id desinunt esse contraria; ergo illa successio non debet intelligi de cõtrarijs & subiectis secundum numerum. Præterea ignis habet calorem, nec tamen in eo potest succedere frigiditas, saltem in summo; ergo non sunt contraria calor & frigus; nihil valet cõsequentia; debet ergo intelligi de contrarijs secundum speciem, quæ nata sunt sibi inuicem succedere in subiecto sm̃ speciẽ, etsi non in quocumque in aliquo.

Quarta conclusio. Causa huius impassibilitatis non erit, ꝙ corpus nõ erit tunc natum suscipere cõtrarium post contrarium. Probatur, quia susceptiuũ manet idẽ quod nunc; ergo erit susceptiuũ eiusdem secundũ speciem; ergo sicut nunc potest suscipere cõtrarium post contrarium, ita & tunc.

Dices forsitan, ꝙ nunc potest suscipere contrarium post cõtrarium, quia manet cum priuatione contrarij non habiti, tunc. n. in cęlesti gloria non manebit talis priuatio, quia tolletur. Sed hęc responsio nihil valet, quia contradictionem inuoluit, tollere priuationem formę a subiecto, nisi ipsa forma insit, quia aptitudo suscipiendi non potest tolli manente natura susceptiui, carentia vero, quam priuatio addit vltra aptitudnem, non potest tolli

nisi

nisi per inhæsionem seu existentiam formæ in susceptiuo.

Dices forsitan, quod forma superior tollit priuationem formarum inferiorum, sicut forma cœli tollit ab eius natura priuationem formarum corruptibilium. Contra, quia non tollitur carētia & priuatio per habitum, nisi eo modo, quo ponitur habitus: sed forma superior non includit in se formam inferiorem sub propria ratione, sed tantum virtualiter; ergo non tollit a subiecto carentiam eius sub propria ratione; ergo non tollit priuationem eius, si sit nata inesse. Hoc patet specialiter in proposito, quia nobilissima forma, quæ tunc erit in toto, erit anima intellectiua, quæ tunc est eadem secundum substantiam, quæ & nūc est; ergo sicut nunc nō tollit priuationem aliarum formarum, ita & tunc; vnde ergo erit tunc impassibilitas ex parte susceptiui, vt sic nulla potest poni causa.

Quinta conclusio. Causa impassibilitatis corporis gloriosi non est plenitudo dominij & ingenij per actum suæ voluntatis in corpus, & eius qualitates, quia Angelus supremus per solum imperium voluntatis suæ non potest impedire actionem alicuius causę naturalis, quia causæ corporales non obediunt Angelis ad nutum, quātum ad actionem & eleuationem earum, nec anima tollit actionem istarū qualitatum, quasi repugnans eis, at reducens eas ad medium: ratio est, quia supponit eas in suo susceptiuo; ergo eis non contrariatur, quia nihil repugnat ei, quod in suo susceptiuo ad sui existentiam supponit.

Sexta conclusio. Causa impassibilitatis corporis gloriosi non est dos & qualitas inhærens. Probatur, quia illa qualitas non est cœlestis, quia non est perspicua, nec lux, nec lumen; igitur &c. Item quia corpus humanum cum sit mixtum, non est capax qualitatis cœlestis; ergo vel erit qualitas elementaris, vel proprie mixta: sed siue sit elementaris, vel proprie mixta, non potest omnem actionem vel passionem impedire; sicut patet de duritie, quæ licet prohibeat incensionem, non tamen combustionem, vel aliam passionem destructiuam. Ratione etiam probatur, quia omnes formæ eiusdem susceptiui proximi sunt eiusdem speciei, ex 5. & 10. Metaph. sed omnes tales sunt vel contrariæ primæ, vel mediæ, ex eodem 10. Metaph. quæ non prohibent actionem mutuam, immo sunt actiuæ mutuæ; ergo non prohibent omnem passionem corruptiuā, sed magis sunt propria agendi vel patiendi. Item vel illa qualitas repugnat alijs qualitatibus, eisque contrariatur, aut non; si primum; ergo non prohibet omnem actionem, sed solum earum formarum, quæ sunt eiusdem generis cum ea, quia contraria sunt sub eodem genere: si das secundum; ergo non prohibet actionem alicuius illarum in aliam: illarum, inquam, quæ in corpore sunt contrariæ, quia aliæ sunt repugnantes inter sese, & consequenter principia mutuo agendi. Vis rationis huius in hoc consistit, quia si illa qualitas vel dos repugnat qualitatibus mixti, & per hoc impedit actionem earum; ergo cum non pugnet nisi cum ijs, quæ sunt eiusdem generis proximi, vnicam solum impediet actionem illarum.

Septima conclusio. Causa huius impassibilitatis non est cessatio motus corporis cęlestis. Probatur primo, quia est quidam articulus Parisiensis contra hoc,

hoc qui sic habet: Stante vel quiescente cœlo, approximato igne stuppæ, quod ignis non corrumpit stuppam, est error. Ratione probatur, quia iuxta Aristotelem 2. Gen. motus pro tanto est generationis causa, quia adducit generans; ergo tantummodo facit ad præsentiam, seu approximationem generantis respectu materiæ; ergo si sine motu haberetur eadem præsentia & approximatio, æque fieret generatio. Exemplo res declaratur, si subito per Dei potentiam fieret Sol in medio, sicut fit nunc per motum, eodem modo illuminaret & calefaceret suppositasibi, sicut nunc, immo fortius tunc, quia non cessaret agere quo vsque totaliter corrumperet sibi suppositum, si posset corrumpere, nunc autem quia nõ moratur semper passam suppositum, minus agit efficaciter in ipsum.

Octaua conclusio. Causa impassibilitatis corporis gloriosi est diuina voluntas, nunc coagens causæ secundæ corruptiuę, & per hoc est illud impassibile non potentia remota, sed propinqua, non a causa intrinseca, sed extrinseca impediente. Exemplum est de igne in camino, qui non egit ad corruptionem trium puerorum, non quidem per aliquam impassibilitatẽ intrinsecam pueris, nec ex carentia potentiæ passiuæ, nec ex contrario intrinseco impediente, sed quia Deus ex voluntate sua non cooperabatur ad illam actionem.

Sed contra, quia ex hac positione sequuntur tria inconuenientia. Prima, quia tunc impassibilitas non erit dos, cuius ratio est vt sit aliquid intrinsecum ei, cuius est: at Deum prohibere causas secundas ne corrumpant, nõ est aliquid intrinsecum corpori. Hoc etiam est cõtra D. Augustinum ad Dioscorum, vbi asserit, ex anima deriuari in corpus sanitatem & vigorem. Secundum in inconueniens est, quia ex hac positione æque erit dos impassibilitatis in elemẽtis, sicut in corpore Petri, æque etiam in corporibus damnatorum, quia tam elementa, q̃ corpora dãnatorũ præseruabuntur à corruptione. Tertium, quia videtur esse miraculum in illa conseruatione seu præseruatione, sicut fuit in custodiendo tres pueros à læsione ignis; at opera perpetua diuina non videntur esse miraculosa, iuxta Augustinum: Sic res quas condidit, administrat, vt eas agere proprios motus sinat. Ad primum respondet Scotus dupliciter: primo, dicendo, non esse de ratione dotis, q̃d insit realiter personæ dotatæ, sicut spõsæ non inest q̃ sibi datum est a sponso, quod conuenit dici dos, licet proprietas dotis maneat prope sponsam: ita in proposito ratione spiritualium ministeriorũ conseruãdorum, in resurrectione dabitur cuicunque beato ista assistentia diuina, præseuerans ipsum ab omni corruptiuo, licet illa custodia non insit realiter ipsi custodito. Secundo respondet, q̃ sicut dotatus habet ius in illud, quod sibi assignatur pro dote: ita & beatus pro meritis habet ius in ista diuina custodia sibi impendenda, & istud ius præseruationis corporis ab omni corruptione per diuinã custodiam est dos in beato, & secundũ corpus, quia est ad tutelam corporis. Ad secundum, inconueniens est dicere, q̃ nec elementa habent ius vt præseruentur a corruptione, nec corpora damnatorum cum illa præseruentur ad afflictionem propter demerita pręcedentia: at corpora beatorũ propter merita habent ius ad istud, & hoc cõ-

modum

modum illorum corporum; & secundum hoc respõdetur ad auctoritatem Augustini, quod illa sanitas & vigor deriuatur ab anima in corpus, quia est quædam ordinabilitas vt conseruentur vigor & sanitas a Deo, & ille ordo est corporis vt præferuetur ex hoc, quod est animatum tali anima, quæ fuit principium meredi talem sanitatem conseruari a Deo suo corpori; ita quod nihil aliud est dicere illam in corruptionem deriuari ab anima in corpus, quam quod istud præmium, id est, sanitas conseruata, est prĕmium corporis mediantę anima, quæ sicut erat principalior in merendo, ita principalior in natura præmiata. Ad tertium dico, quod nũc esser miraculum, non coagere Deum causæ secundæ, non tamen tunc, quia hic est status mutationis, illic vero quietis.

Dices, sequitur ex prædictis, quod Adam in statu innocentiæ habuisset dotem subtilitatis. Respondeo negando consequentiam, quia Adam habebat corpus animale cibis indigens, & calor naturalis non impediebatur a sua actione, & iuxta Scotum, si secundum legem a Deo pro illo statu latam non transtulisset Adam tempore determinato ab hac vita, senio confectus esset mortuus, etiam illo stato durante, licet de facto pomum non gustasset; ob idque immortalis pro illo statu dicebatur, quia non erat moriturus nisi peccasset, quia mors per peccatum intrauit in orbem terrarum: at corpus beati gloriosum non erit animale, sed spirituale, non cibis indigens, nec qualitates in eo existentes pugnant. Hæc dicta sint secundum Scotum, cui pro nunc non adhæreo.

ARTICVLVS II.

An corpus gloriosum sit agile.

Pars negatiua probatur, quia si agilitas poneretur in corpore glorioso, esset in eo frustra; ergo in eo nõ est ponenda. Sequela probatur, quia non poneretur nisi propter motum localem, qui tamen ibi non erit, cum sit actus entis imperfecti, quia entis in potentia: sed beati non erunt imperfecti, etiam in corporibus; igitur ibi non erit motus, & consequenter nec agilitas.

Secundo, si corpora resurgentium haberent agilitatem, non indigerent alio motore ad iudicium, seu adiutore ad mouendum: sed hoc non est verũ, quia secundum Apostolum, rapientur ab Angelis in nubibus obuiam Christo, igitur &c.

Tertio, ex secundo de Cœlo, quanto aliqua sunt perfectiora, tanto paucioribus operationibus attingũt suam perfectionem: sed tunc beati & corpora erunt perfectissima; ergo non indigebunt motu locali, vt sic operentur diuersimode ad suam perfectam beatitudinem consequendam.

Quæstionem istam tractãt Doctores in 4. d. 49. & Scotus ibidem q. 14. Pro intelligẽtia primo notandum est, quod in homine, & in quolibet composito sensitiuo est duplex motus; vnus secundum exigentiam elementi prædominantis secũdum qualitatem, vt in corpore humano est motus deorsum, propter dominationem terræ in eo: alter est motus, qui non conuenit ei ratione talis elementi prædominantis, sed ex parte qua animatum est anima sensitiua; & iste motus dicitur

pro-

progressiuus. Sed hi motus ex triplici capite differũt: primo ex parte principiorum, quia principiũ prioris motus est mixtũ per materiã elemẽti prędominantis, ob idq; post mortẽ, quia maxime illud elemẽtũ prędominabitur, redditur corpus grauius; alterius vero motus principium est aĩa. Secũdo differunt, quia motus, qui cõsequitur animatũ ratione corporis, qualis est ille, qui competit sibi sm̃ elementum prędominans, non consequitur cognitionẽ, sed appetitum naturalem illius corporis, quocirca est ad vnũ bonum, sicut appetitus naturalis ad vnũ determinatur: at motus, qui corpori humano cõpetit ratione aĩę, sequitur apprehẽsionẽ, quæ nõ est semper respectu vnius loci ac situs, sed nũc respectu vnius, & nũc respectu alterius; adeo appetitus naturalis sequens cognitionem nõ est respectu vnius situs, pp quod ille motus non est semper sm̃ eundem sitũ & locũ. Tertio differunt, quia animalia in illo motu, cuius aĩa est principiũ, possunt se sistere per intrinsecum principium; brutum.n. quamuis nõ moueatur libere, potest tamen alio occurrẽte apprehenso se sistere, sed in alio motu non potest, sicut in elemento dominans potest se sistere in motu suo.

Secundo nota, ꝙ anima nostra est vna virtus motiua corporis manifestissima, quę est virtus motiua organica, qua mouet corpus organicum per motum aliarum partium, vt patet de motu progressiuo, in quo vna pars mouetur mota alia per virtutem animæ motiuam: est autem mouere organice corpus, vt mota vna parte quiescat alia; hæc igitur virtus motiua est manifestissima ad sensũ in anima. Quod autẽ in ea sit alia virtus mouendi alio modo corpus, probatur primo ex cõditione & perfectione animæ, esset.n. inconueniens & maximæ imperfectionis, quod anima in aliquo loco existens non posset se mouere ex illo, sic enim corpore esset imperfectior, qđ impedimento ablato se mouet a loco, in quo est extra centrum, ad alium locum, quamuis nõ libere nec progressiue. Esset etiam inconueniens, quod anima habeat virtutem actiuam in terminum loci, & non possit in illum tendere; quod vero in virtute sua actiua habeat terminum loci, ex eo patet, quod ille terminus est imperfectior termino cuiuscumque alterius motus, & ideo nullum est corpus ita imperfectum, quod nõ habeat illum in virtute sua actiua, & similiter habet virtutem mouendi aliud ad istum terminum, si sibi coniungatur, sicut lapis trahit secum ad locum suum id, quod sibi coniungitur; igitur multo magis anima separata habebit virtutem mouendi se a loco in locum, & similiter mouẽdi aliud sibi iniunctum ad eundem locum, etiam non organice. Et confirmatur, quia si non repugnat animæ separatæ mouere se & aliud corpus, aut hoc esset ex intellectualitate sua & perfectione, aut propter imperfectionem suam: non primum, quia mouere se & aliud corpus competit naturæ intellectuali, vt Angelo, qui anima est perfectior, mouetque se & cœlum: nec secundum, quia conuenit corpori, quod est ens imperfectius. Tandem corpora gloriosa post resurrectionem mouebuntur ab anima, & non organice, sed totum corpus mouebitur simul non alia parte mota, & alia quiescente, quia volabunt, & non deficient: hæc autem mutatio totius corporis non est per organa; ergo in anima

anima est virtus alia ab illa, qua potest mouere organice; est ergo in anima virtus motiua, qua mouet organice corpus, & qua potest illud mouere nō organice, sed totum simul, licet pro hoc statu non habeat actum suum.

DVBIVM EGREGIVM.

SEd est dubium, an hæc virtus motiua sit vna & eadem cum anima, vel in anima: & si teneatur, quod sit eadem, dici posset, quod modo anima posset mouere corpus non organice, si non esset impedita: sed videtur quod sit alia, quia virtus organica & non organica est alia & alia virtus, vt patet in sensu & in intellectu, & de appetitu sensitiuo & intellectiuo: sed non est necesse ponere duplicem virtutem motricem in anima respectu sui corporis mouendi, quia vterq; motus, scilicet organicus & non organicus, potest saluari vna sola existente virtute; igitur &c. Assumptum probat Scotus hoc modo, anima potest esse principium alicuius effectus, quem exequi & efficere non potest in remotiori, nisi exequatur illum in propinquiori, sicut anima non potest animare partem remotiorem a corde, nec dare sibi vitam organice, nisi prius det cordi vitam, quo mediante inflat vitam in alias partes magis distantes, vt dicit Philosophus in lib. de animalibus. Et ratio huius est, quia cor est magis dispositum ad suscipiendam vitam quam alia pars a simili; ergo licet aliqua potentia sit in anima ad causandum motum corporis, tamen impossibile est quod causet in parte remotiori minus disposita, nisi causet illum in parte propinquiori magis disposita; & ideo pro aliquo statu, in quo pars propinqua est magis disposita quam remotior, non potest anima causare motum in remotiori parte, nisi prius illum causet in propinquiori; si autem ista virtus posset habere partem remotam ita dispositam sicut propinquam, poterit pro illo statu immediate causare motum in qualibet parte; ergo eadem virtus animæ, quæ mouet organice corpus, exequēdo scilicet motum, in parte remotiori mediante propinquiori, poterit mouere non organice, id est, immediate totum corpus & quamlibet eius partem, pro illo statu, in quo omnes partes erunt æque dispositæ ad recipiendum motum. Et iuxta hāc doctrinam dicendum, quod est eadem virtus, quę nunc mouet corpus organice, & post resurrectionem inorganice mouebit, quia inconueniens est, quod homo careat nunc aliqua perfectione secundū totam suam speciem, quæ sibi naturaliter congruit, & cum illa virtus, qua anima post resurrectionem mouebit corpus, sit sibi naturalis, quia animæ nulla potentia tunc noua dabitur, sequitur q̄ nunc habet illam, & quod in hac vita mortali non impeditur a suo effectu, nisi in modo causandi illum. Quæ dicta sunt clariora redduntur, si fingamus q̄ omnes partes corporis essent æq; dispositæ ad vitæ receptionē, nunc aīa æque immediate daret vitā cuilibet parti, sed quia non sunt æque dispositæ, non potest causare vitam in parte remotiori, nisi prius causet in propinquiori: ita in proposito de mouere organice & non organice.

Sed est iam soluenda obiectio, quonam pacto eadem potētia possit esse organica & non organica, cū non conueniat, nec cōuenire possit potētijs apprehēsiuis vel appetitiuis. Ad solutionē huius difficultatis notādū, quid sit

potentia organica: illa ſane eſt, cuius operatio per ſe & primo recipitur in toto compoſito ex organo & illa potẽtia, & operatio, quæ ſic recipitur primo in toto, contradictio eſt, quod recipiatur in parte, & ꝙ viſio, quæ primo recipitur in toto cõpoſito ex organo viſus & potentia viſiua, recipiatur immediatè in aïa, & ſit ea videns. Vnde quando totum eſt immediatũ ſuſceptiuum formæ alicuius, non vna pars mediante alia, tum impoſſibile eſt, ꝙ illa forma recipiatur in altera parte; non autem ſic accidit quia totum recipit mediante vna parte, ſicut corpus recipit albedinem mediante ſuperficie; potentia ergo operatiua organice recipit ſuam operationem, quę ſi poſſet eſſe non organica, ſimul poſſet recipere immediate operationem, quæ nata eſt primo recipi in toto compoſito, ꝙ implicat. Quocirca impoſſibile eſt, ꝙ eadem potentia operatiua ſit organica & non organica, tunc.n. ſimul eſſet capax operationis ſuæ & nõ capax, quoad receptionẽ eius immediate; potentia ergo operatiua organica non recipit in ſe immediate operationem, quã elicit, ſed recipitur immediate in compoſito ex organo & ipſa, potentia vero non organica eã in ſe immediate recipit, ac proinde implicat eandem potẽtiam eſſe organicam & non organicam; at cũ potentia actiua ſeu factiua, qualis eſt motiua, non cauſet actum informantem ſe, ſed effectũ in alio, ideo nulla ſequitur cõtradictio, ꝙ ſit organica, agendo mediante aliquo organo, & non organica, agendo immediate per propriam virtutẽ ſine aliquo organo: nunc autem mouere nõ eſt operatio, quæ proprie de actione immanente dicatur, nec cauſatur neceſſario in illo, in quo eſt potentia motiua. Vlterius potentia, quæ cauſat motum in aliquo, non eſt operatiua, ſed factiua, quæ poteſt eſſe cauſa motus in pluribus partibus immediate, ſi oẽs ſint æq; diſpoſitę ad eius receptionem, & tunc mouet non organice; ſi autẽ non ſunt omnes æque diſpoſitæ, tunc poteſt mouere vnam partẽ corporis mediante alia, & ſic mouet organice: ſic anima ſeparata poteſt mouere corpus ſuum immediate, vtpote cadauer, quia non excedit virtutẽ ſuam motiuã, & ſimiliter quando eſt in corpore, poteſt mouere organice, & ideò ex parte ſua habet virtutem mouendi organice & non organice. Ex his patet, quare eſt impoſſibile quod eadem potentia apprehenſiua vel appetitiua ſit organica & nõ organica, non aũt eſt impoſſibile de potẽtia motiua, q̃a illæ sũt operatiuę, iſta vero factiua.

Sed obijcies, ergo aĩa ſm̃ ſe non eſt organica. Reſpondeo, ꝙ primo & per ſe non eſt organica, licet ei conueniat per ſe non primo mouere vnã partem per aliam quieſcentem, q̃ñ eſt coniuncta, ſicut cor ex aĩa & illa parte, quam primo informat, dr̃ per ſe mouere aliã partem; vnde poſt reſurrectionẽ mouebit aĩa per ſe & primo totũ corpus & partẽ, non vero mouebit totũ compoſitũ ex organo & potentia motiua, ſed per ſe non primo, ſed ipſa aĩa primo, ſicut ignis dr̃ calefacere per calorẽ, per ſe tamen calor primo calefacit, quia calefaceret ſi eſſet ſeparatus: ſic totum compoſitũ ex organo & anima dr̃ mouere primo & per ſe, & denominatur ab actione, quæ primo cõuenit aĩæ, quia moueret æq; primo oẽs partes, ſi eſſent æque diſpoſitæ ad motũ.

Quod ſi nõ placent, quę dicta ſunt de vnitate potentię, poni poſſunt duę potentiæ in nobis motiuæ; vna organica,

nica, per quam modo operatur organice; & alia non organica, per quã quiescit, & non est vna nisi in parte dispositi; alia vero in toto composito sicut in susceptiuo proximo. Nec mireris, quod vno modo quiescat, quia in corde cum sint partes organicæ, vna quiescere possit alia moueri, quod sine admiratione est, cum nulla sit partium cordis diuersitas, & vna sit mouens, & alia mota.

Tertio obserua, quod ratio agilitatis in communi est, quod agilitas est habilitas in aliquo ad prompte mouendum se eo motu, cuius principium est anima, corpus enim agile mouet se secundum locum non motu naturali, cuius principium est elementum prædominans, sed anima, quia vero habilitas non potest in aliquo toto ad mouendum se nisi concurrente virtute motiua & mobili, ideo ad rationem agilitatis in speciali requiritur perfectio virtutis motiuæ in anima, & congrua dispositio ex parte corporis non repugnãs isti motui; est ergo in speciali agilitas habilitas in aliquo toto ad prompte mouendum se secundũ locum ex perfectione virtutis motiuę animæ, & cõgruo dispositione corporis.

Quarto obserua, quod de rõne huius dispositionis prædictę ex parte corporis, vt prompte moueatur secũdum qualitatem dotis, quæq; remouentur impedimenta, vt est grauitas corporis. His constitutis sit

Conclusio prima. Per dotem agilitatis, vel quãcunq; aliam qualitatem, nõ tollitur grauitas ab eo, in quo est prædominans elementum terræ. Patet, q moueat corpus hominis & dominetur terra in eo, & q non sit in eo grauitas, videtur repugnantia, sic q remaneat lapis, & q non sit durus. Et probatur conclusio, quia animã non perficit corpus quocunq; modo compositum, nã si esset ita densum sicut aurum, non esset perfectibile ab ea. Secundo, corpus humanũ est naturaliter determinatum ad grauitatem; ergo non est capax grauitatis; ergo nulla qualitas potest dari ei, per quã grauitas ab eo tollatur. Prima consequentia probatur, quia quando aliquid determinat sibi vnum oppositorũ, alterum non potest sibi inesse, nec per se, nec per accides; ergo si corpus humanũ esset susceptiuum qualitatis, quæ repugnat grauitate, non esset determinatũ ad grauitatẽ, quod est falsũ. Tertio, si illa qualitas ponatur, non erit celestis; ergo vel erit qualitas mixti, vel elementi: sed nulla talis põt dare agilitatẽ corpori, vt moueatur ad omnem differentiã positionis, et ad oẽm locum, quod tamen beati bene possunt facere; igitur nõ video, quare vna qualitas non possit dare agilitatem ad oẽ vbi sursum & deorsum: cũ ergo omnis forma, quæ inclinat ad motum, inclinet ad determinatũ motũ, non videtur quo mõ per talẽ qualitatem & auferatur grauitas, & habeat corpus beati agilitatem ad motũ, quia non determinatur ad aliquod vbi.

Secunda conclusio. Proportionata agilitas, quę requiritur ad motum beati, potest haberi sine aliquo supernaturali quocunq; addito corpori vel aïæ. Probatur, quia ex parte aïæ non requiritur virtus eius motiua, de qua supra diximus, vt fiat pfectior, ex parte corporis vt tollatur resistentia; sm̃ vtrunq; fieri põt sine aliquo naturali addito; igitur &c. Probatur minor, quia virtus modo in anima si nõ est sufficiens ad motum, hoc est, vel quia est impedita a corpore, vel quia in se est diminuta: sed tunc neutrum horum erit.

Proba-

Probatur minor, non ſecundum, quia cum anima eſt ſeparata, aut vnita corpori glorioſo, virtus illa motiua intenditur ad gradum perfectiorem, qui ſufficiat ad mouendum corpus ſine labore, ſicut virtus viſiua in corpore glorioſo poterit quodcumque viſibile inſpiciendo videre ſine difficultate, non tamen erit noua potentia viſiua: Ex parte autem paſſi, ſcilicet corporis mobilis, amouebitur duplex impedimentum, vnum ex parte organorum virtutis motiuæ, quod eſt in iuncturis & neruis, qua ratione fit mobilitas facilior in eis, & amotio iſtius impedimenti maxime requiritur ad agilitatem motus progreſſiui ad quem mouetur potentia organica; aliud impedimentum eſt in toto corpore, quod eſt repletio humoribus craſſis, ſcilicet vt caput ex allijs, quæ reddunt homines pigros, & hæc amouebitur. Hoc patet per oppoſitum de corpore mortuo, quod efficitur grauius, non quia plus de grauitate, ſiue quantitate, aut materia apponatur, ſed quia ſpiritus vitales corrumpuntur, & humores craſſi introducuntur.

Tertia concluſio reſponſiua ad quæſtionem. Beatus habens ſuum corpus glorioſum, habebit agilitatem & promptitudinem ad mouendum ſe, quæ non eſt qualitas aliqua ſupernaturalis, ſed eſt intenſio virtutis motiuæ ex parte animæ, & per amotionem duplicis impedimenti, ex parte corporis, & collationem bonorum ſpiritualium in corpore.

Ad argumenta in principio Articuli poſita.

AD primum dico, in corporibus glorioſis eſſe motum localem; non enim ſunt infinita, quibus nihil deeſt, tamen aliquid dicitur ita perfectum, quod præter ſui perfectionem nõ recipit vlteriorem, ſicut Deus: aliud vero, quod præter ſui imperfectionẽ non poteſt recipere perfectionem, ſicut accidens vltimum, vt reſpectus: alia ſunt media, quæ cum perfectione ſua ſunt in potentia ad aliam perfectionem, & talia ſunt omnia entia abſoluta extra Deũ: concedo ergo, quod illud, quod mouetur, eſt in potentia ad vlteriorem perfectionem, vt ad terminum motus, & ſicut carens illa eſt imperfectũ, ſic corpus glorioſum.

Ad ſecundum dico, quod in inſtanti reſurrectionis corpora glorioſa habebunt dotes habilitatis, ſecundum quam rapientur obuiam Chriſto: nec obſtat id de Angelis & nubibus.

Ad tertium dico, quod beati non habebunt omnem perfectionem accidentalem, & ideo per operationem ſuam poſſunt eam acquirere ſecundum libertatem ſuæ voluntatis.

ARTICVLVS III.

An corpus glorioſum ſit clarum.

PArs negatiua probatur, quia lux & color requirunt contrariam diſpoſitionem in ſubiecto: ſed corpora glorioſa erunt colorata, ex Auguſt. 22. de ciuit. c. 18. & 19. ergo non erũt clara, quia duo contradictoria non poſſunt eſſe ſimul.

Secundo, si esset in eo claritas, necessario immutaret visum oculi sibi appositi: sed hoc non, vt patet de Christo, quia apparuit discipulis euntibus in Emaus.

De hac quæstione agunt Doctores in 4. dist. 49. Scotus quæst. 15. Bonau. art. 2. quæst. 1. Est, vel fuit opinio quorundam, teste Scoto & S. Bonauentur. quod illa corpora gloriosa erunt lucida & clara, & simul peruia oculis intuentium, sicut vitrum, & cum hoc colorata, quod videtur valde mirabile, nam secundum Auicennam 6. naturalium, lumen, lux, & color habent diuersa receptiua, & minus potest esse aliquod receptiuum luminis, & lucis, quam lucis & coloris, quia susceptiuum lucis est opacum, & densum, susceptiuũ vero luminis est peruium: vnde densa pars orbis est lucida, vt stella, nec potest per eam videri quod retro est, immo ecclipsat illud, vel aliam stellam: aliæ autem partes orbis sunt luminosa & perspicua; quocirca si corpora beatorum sunt lucida, vt res se habet, non videtur, quod sint peruia, nec per illa posse videri aliquod corpus. Similiter si corpora gloriosa erunt colorata, vt ait Augustinus, non possunt esse peruia & luminosa, quia color non est nisi in perspicuo terminato: vnde magis videtur probabile, quod corpus gloriosum sit lucidum & coloratum, quam quod sit lucidum & luminosum seu capax luminis.

Sed vt hæc magis percipiantur, scias quid sit lumen, & quid sit lux, quid dicatur lucidum, & quid dicatur luminosum, & quid peruium. In primis lux nõ est substantia, quia est per se sensibilis, non sic substantia; tum quia lux in aliquo est accidens; ergo in nullo est substantia; est ergo lux qualitas quædam consequens formam substantialem corporis, cuius est qualitas, vt calor consequitur formam ignis. Lumen vero non est substantia completa, vt nec est forma substantialis: non substantia completa, quia non spiritualis, cum sit extensibilis, nec corporalis, quia tunc duo corpora essent simul, est enim lumen cum toto aere; nec est forma substantialis, quia illi, cui aduenit, manet perfectum in sua specie illo veniente, vt apparet; dicitur actus, nec est in aliquo genere substantiæ sed qualitatis, cum vero qualitas quantum ad tertiam speciem diuidatur in qualitatem sensibilem, & in qualitatem quæ est species, sicut intensio qualitatis sensibilis, lumen erit qualitatis sensibilis species & intensio, tanquam principium formale, quo potentia videt obiectum suum. Et probatur, quia si non esset intensio positum supra sensum, prohiberet sensationem, quia quod est tantum sensibile, & non ratio sentiendi, si ponatur supra sensum, impedit sensationem, & ita lumen positum supra oculum prohiberet sensationem. Lucidum dicitur corpus illud, in quo tanquam in subiecto lux recipitur. Luminosum vero illud, in quo lumen, seu species lucis recipitur, vt aer a Sole illuminatus dicitur luminosus, vt lucidum a luce, luminosum a lumine. Peruium vero dicitur illud trãsparens, ad quod res non terminatur, sed per illud terminatur ad aliud, sicut per aerem illuminatum videmus Solem, & alias res, sic cœli dicuntur peruij & transparentes, siquidem stellarum visionem non impediunt.

Nota vlterius, quod claritas est quædam refulgentia, & addit supra lucem & colorem manifestationem

sui,

sui, quo pacto dicitur lux clara, vel clara veritas, vel clara intellectio, id est, manifesta, pro quanto dicit manifestationem sui; dos ergo claritatis est color corporis vltra perfectionem complexionis eius cum refulgentia. His positis, sit

Conclusio prima. Corpora beatorum erunt clara. Patet iuxta illud prima ad Corinth. 15. Alia est claritas Solis &c.

Secunda conclusio. Si loquamur de claritate corporis gloriosi, dicendum quod corpora gloriosa erunt clara, quia habebunt perfectam sui manifestationem, vnusquisq; secundum complexionem suam.

Tertia conclusio. Corpora gloriosa erunt clara, non solum ratione coloris, sed etiam lucis superadditæ, qua refulgent sicut Sol. Sic sentit Scotus vbi supra, & Sanctus Bonauentur. articulo 2.

Quarta conclusio. Corpora gloriosa non erunt peruia, sed transparentia. Probatur, quia corpora erunt colorata: sed susceptiuum coloris est densum, quia color non recipitur nisi in perspicuo terminato. Item si corpus tale esset peruium, non terminaret visum, nec esset diffinitum in partibus, & ita oculi non possent discerni a naso. Præterea magnitudo luminis non patitur esse transparens, vt patet in Sole, in quo est luminis aggregatio, & in candela.

DVBIVM.

An corpora gloriosa possint claritatem suam oculis nostris occultare.

Scotus vbi supra ait sic: Alij dicunt, quod beatus potest occultare claritatem sui corporis, ex imperio voluntatis animæ, a qua redundat & fluit in corpus illa claritas; sed non video quod aliqua actio naturalis subsit voluntati creatæ, nulla enim voluntas creata potest impedire actionem ignis, ne in aquam sibi approximatam agat, & ideo videtur mihi sine assertione, quod nulla qualitas actiua, quæ est præcise corporis, subsit ipsi animæ, seu eius imperio; & ideo quicumque beatus, qui habet claritatem, quia erit approximatum passo simpliciter sibi proportionato, necesse est, quantum est ex parte sui, quod immutet. Quid ergo dicemus? numquid claritas Christi post resurrectionem non immutauit oculos discipulorum? Dico, quod hoc fuit per diuinam potentiam, quia Deus est primum agẽs, coagens cuilibet creaturæ, & quando ipse non agit, creatura desinit agere, poterit vero fieri, vt ad voluntatem cuiuslibet Sancti Deus non coagat illi claritati, quando vult beatus, quod claritas sua non videatur; & sic potest dici beatus occultare claritatem suam, non quod hoc fiat immediate a voluntate sua, sed ad imperium voluntatis suæ a Deo, non coagendo claritati.

Ad argumenta in principio articuli poſita.

AD primum dico,quod lux & color non repugnant abſolute,niſi per comparationem ad actionem agentis creati, quod non poteſt illa in eodem ſubiecto cauſare non autem in ordine ad agens increatum.

Ad ſecundum patet ex dictis.

ARTICVLVS IV.

An corpus beati per dotem ſubtilitatis poſſit eſſe cum alio corpore.

PArs negatiua probatur, quæ magis conueniunt,magis videtur poſſe eſſe ſimul: ſed duo corpora glorioſa magis conueniunt, quam glorioſum cum nō glorioſo,& tamen non conceditur ꝙ ſimul poſſint eſſe per dotē ſubtilitatis; ergo &c.

Secundo,Boetius 1.de Trinitate ait ſic; Differentiam in numero accidentium varietas facit,& ſequitur: Tamē locus eſt ſemper diuerſus. Ex hoc ſic arguitur: ſi varietas loci differentiam in numero facit;ergo contradictio eſt, quod duo corpora ſint in eodem loco, quia iam non duo, ſed vnum eſſet.

Tertio,dimenſio eſt ratio talis repugnantiæ,quod duo corpora ſint ſimul, quia ex Philoſopho quarto Phyſic.dimēſiones faciunt diſtare corpora per ſe;ergo implicat, duo corpora eſſe ſimul,cum habeant diſtinctas dimenſiones, tunc vero duo contraria & repugnantia eſsēt ſimul.Et cōfirmatur quia ſic ſe haberent duę dimenſiones ad eſſendum in loco, ſicut duo accidentia contraria eſſent in eodem ſubiecto: ſed duo accidentia contraria nō poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubiecto; ergo nec duo corpora habentīa diſtinctas dimenſiones.

Quarto,duo indiuiſibilia non poſſunt eſſe immediata, quia tunc non eſſent duo, vt patet ex ſexto Phyſicorum;ergo a ſimili (vt patet) ſi duo corpora eſſent ſimul immediata, non remanerent duo. Probatur conſequentia,quia eſt eadem vtriuſque ratio.

In hac quæſtione Doctores hic in quarta diſtinctione 49. & Scotus quæſtione vltima illius diſtinct. omnes Catholici aſſerunt,probabile eſſe duo corpora eſſe ſimul, licet Philoſophi tenerent oppoſitum,propter rationes iam adductas.

Sed pro intelligentia huius difficultatis nota ex Scoto ibi, quod aliqua poſſunt eſſe repugnantia dupliciter; formaliter ſcilicet & virtualiter. Virtualiter repugnās a cauſa naturali eſt oppoſitum ſui effectus, vt ſi cælum de hac materia produceret vermem, & agens fortius ſuperueniens induceret in eandem materiam formam oppoſitam formæ vermis; iſtud agens virtualiter opponitur Soli,quia ſcilicet habet virtutem producendi effectum contrarium effectui cæli. Formalis vero repugnantia eſt illa, ex qua ſecundum ſe & ſuos effectus opponuntur, vt album & nigrum; hæc repugnantia formalis, quæ non eſt niſi non ad idem ſubiectum eſſe, inter dimenſionem & dimenſionem, quæ ſunt in diuerſis ſubiectis, & quia quanta non repugnant inter ſe formaliter, vnde ſi duæ dimenſiones non ſunt repugnantes ratione ſui,

ſed

ſed reſpectu loci, quia vna replet locum quantum natus eſt repleri, & conſequenter aliud corpus opponitur ſibi quo ad hoc, quia in illo loco, in quo eſt primum corpus, aliud non poteſt ſuum effectum habere, ſcilicet replere illum, quia iam eſt repletus; patet ergo, quod non eſt inter dimenſiones duorum corporum repugnantia formalis; tum quia ſunt in diuiſis ſubiectis; tum etiam, quia quantitas quanto non contrariatur; eſt ergo oppoſitio virtualis, in quantum effectus vnius cauſæ, qui eſt repletio loci, opponitur alteri cauſæ naturali, quæ ſecundum locum replere poterat. Ex quo infertur, quod non repugnat corpori eſſe cum alio, niſi quatenus eſt repletiuũ loci naturaliter, quantum aptus eſt repleri: ſed quia iam eſt repletus, non põt ibi eſſe, quia eſſet cum ſuo effectu, qui eſt replere locum: at hoc non impedit, quod per diuinam potentiam poſsit ibi eſſe, quia poteſt Deus facere cauſam ſine ſuo effectu, ſi tamen effectus non eſt formalis intrinſecus, qualis non eſt repletio loci reſpectu quãtitatis, ſiquidem ponit Deus corpus Chriſti in hoſtia cum ſua quantitate, & locum non replet, quod facere non poſſet, ſi replere locum eſſet formalis effectus quãtitatis; licet ergo ſint repugnantes dimenſiones quoad hoc, quod duo corpora non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco in ordine ad virtutem & cauſam naturalem, tamen non eſt repugnantia in ordine ad virtutem, quæ poteſt facere cauſam ſine ſuo effectu naturali, & contra effectum ſine naturali cauſa. His poſitis, ſit

Concluſio prima. Cauſa repugnantiæ præciſæ, ob quam duo corpora nõ glorioſa non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, non eſt craſsities & grauitas, quam habent. Probatur, quia ſi dimenſiones eſſent a corporibus ſeparatæ non poſſent eſſe ſimul cum alio corpore, vt probat Philoſopus 4. Phyſic. textu c. 6. ſed illę dimenſiones cum non eſſent ſenſibiles expellerent aliud corpus a loco; ergo ratio præciſæ repugnãtię eſſendi duo corpora in eodem loco non eſt craſsities & grauitas, ijs enim ſublatis adhuc remanet illa repugnantia.

Secunda concluſio. Per dotem ſubtilitatis non tollitur a corpore glorioſo ſitus, nec replere locum. Probatur, quia de ratione & diſtinctione quantitatis dimenſiuę eſt ſitus; ergo per dotem gloriæ non tollitur a corpore glorioſo, in quo quantitas dimenſiua manet. Conſequentia eſt nota: Antecedens probatur, quia per hoc diſtinguitur quantitas permanens a ſucceſsiua, quia ſunt partes in toto ad vnum terminum copulatæ, quæ neceſſario faciunt ſitum. Secundo per dotem glorię non tollitur a corpore glorioſo quãtitas dimenſiua; ergo nec cauſa facien di ſitum; ergo ſi in duobus corporibus glorioſis, vel glorioſo & non glorioſo, manet quantitas & diſtincta vna ab alia; ergo illa corpora habent diſtinctum ſitum, quia ratio præciſa diſtinguendi ſitum eſt diſtincta quantitas, & illa ſola vnitatem ſitus impedit, nihil enim impedit vnitatem ſitus, niſi quod eſt ratio diſtincti ſitus; ſed nihil poteſt eſſe ratio diſtincti ſitus, niſi diſtincta quantitas; ergo cum in corporibus glorioſis & non glorioſis maneat diſtincta quantitas, neceſſario habet diſtinctos ſitus.

Tertia concluſio. Poſsibile eſt duo corpora eſſe ſimul. Probatur, ad impoſſibile nõ eſt potentia, ſed ad eſſe ſimul duo corpora eſt potentia, vt de fide

tenemus

tenemus de corpore Christi in natiuitate, quod exijt ab vtero Virginis integro manente Virginis claustro, quod absque corporum penetratione fieri non potest; ergo &c. quia à facto esse ad possibile est potentia.

Sed inquires, quo modo hoc fieri possit, quod duo corpora possint esse simul? Dico, quia inter quantitatem & quantitatem non est repugnantia formalis, nec inter situm & situm, nec inter vbi & vbi. Probatur, quia quæcumque forma, quantumcumque sit contraria, si sit in diuersis subiectis sibi non repugnant, nec se expellunt: sed illæ duæ quantitates, & duo vbi, sunt in diuersis corporibus; ergo non repugnant formaliter. Vnde dato, quod in hoc corpore sit hoc vbi, & in alio aliud vbi, ista duo vbi non repugnant formaliter, quia sunt eiusdem speciei; nec repugnant respectu corporis, scilicet, subiecti, quia vnũ est in vno, & aliud in alio; nec est repugnantia, quod ista duo vbi, quæ sunt respectus terminãs ad eundẽ locum, s. ad eandem quãtitatẽ ambiẽtẽ, q̃quidẽ duo respectus intrinsecus aduenientes possunt esse ad eundem terminum, vt duo respectus similitudinis in duobus ad vnum simile; impossibilitas ergo quanti ad quantum existendi in eodem loco, non est nisi sicut impossibilitas causæ essendi sine suo effectu naturali, faciẽdo quod ex illa causa nõ sequatur effectus eius naturalis, vt cõbustio ignis in fornace. Cum igitur omne prius, naturaliter possit esse & conseruari sine suo posteriori, & causa sit naturaliter prior suo effectu, non est impossibile, quantum esse cum quanto, & quantum sine suo effectu, & per consequens, potest esse quantitas sine dimensione distincta sine distincto situ, & consequenter erunt duo corpora simul; quia ergo inter corpora ad existendum simul in eodem loco, est repugnantia solum virtualis, potest fieri à Deo, quod vna ex causis nõ habeat effectum suũ, qui est replere locum, & sic simul cum alio corpore poterit esse in eodem loco & situ.

Quarta Conclusio. Hæc possibilitas essendi simul cum alio corpore dabitur corpori glorioso, eiq; conuenit, & debetur, vt ab anima informatur; & hæc est dos subtilitatis: Vnde sicut perfectio animæ huius est debitus ordo ad gloriam, sic est perfectio corporis, quod sit cũ alio corpore pro libito voluntatis animæ beatæ.

Quinta Conclusio. Hæc possibilitas essendi simul cum alio corpore nõ est aliud in corpore glorioso, nisi non repugnantia ad coexistẽdum alteri corpori, quæ non repugnantia non est qualitas absoluta, non enim videtur quod aliqua qualitas habeat maiorem virtutem respectu vbi quam Angelus: sed Angelus non potest causare duo vbi respectu eiusdem termini; ergo nec aliqua qualitas.

Sexta Conclusio. Ille ordo corporis gloriosi ad existendum simul cum alio corpore, est intrinsece in illo, habetque duplicem causam; vnam intrinsecam, aliam extrinsecam, s. volũtatem diuinam non coagentem cum corpore glorioso ad replendum locum, & debetur huic corpori glorioso quasi de iure, sicut dictum est de impassibilitate.

Septima Conclusio. Non erit corpus subtile cum alio corpore per carẽtiam alicuius partis materiæ, sed per possibilitatem existendi cum alio corpore secundũ libitũ voluntatis animæ suę, non tamẽ de se effectiue, sed per

aliam

aliam causam, s.voluntatem diuinam non coagentem cum corpore ad replendum locum.

Octaua Conclusio. Nō est data potestas corpori glorioso coexistendi corpori glorioso, licet sibi posset dari, quia dos subtilitatis est, quæ ad imperium animæ gloriosæ fit cum alio corpore: at anima gloriosa non habet imperiū super corpus gloriosum alicuius beati, sicut super non gloriosum.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum neganda est maior, non enim oportet quod magis conueniētia possint esse magis simul, quia omnis similitudo est ratio & causa simultatis; vnde si non concluderet, cum duę dimensiones plus conueniāt inter se q̃ quantitas cū quātitate, quare magis possent esse simul quam quātitas & quantitas; quod est falsum.

Ad secundum, quod nulla accidentia faciunt intrinsece indiuiduum, & consequenter minus locum, nam corpus, quantum est de se, posset esse, etiamsi locus non esset, & tamen esset indiuiduum: Vnde auctoritas Boetij sic est intelligenda, idem ostendit nobis diuersitatem naturalem, quia facit accidens eam nobis innotescere.

Ad tertium patet ex dictis, quod inter dimensiones est repugnantia, non formalis, sed virtualis, quæ in ordine ad diuinam potentiam non impedit coexistentiam vnius corporis cum alio, vt satis constat ex dictis.

Ad quartum dico, qnod quantumuis duo indiuisibilia sint immediata, non faciunt vnum, sed duo sunt, verū est tamen, quod non faciunt maius: neque Philosophus ibi intendit probare, quod indiuisibilia immediate sint vnum, sed quod continuum non componitur ex ipsis; similiter duo corpora in eodem loco non faciunt, vt sunt in loco, nō tamen sequitur, quod sint vnum.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primum ait Scotus, quod si concedatur auctoritas Gregorij, quæ tamen non videtur necessario cōcedenda, vt mox dicam, dicēdum est, vt id, quod palpatur per aliquam qualitatem sensibilem immutando tactum, est corruptibile in se, & sibi derelictum, & ita non plus ex illa auctoritate sequitur, quam quod illud corpus, quod palpatur, si non præseruaretur à Deo, esset corruptibile corruptione corruptiua. Quod vero non sequatur, hoc est palpabile; ergo corruptibile, patet, nam quid impediret, ꝙ si digitus esset propinquus cęlo, illud palparet, hoc modo intelligendo palpationem, quod illud corpus subtiliter resisteret tactui, licet non immutando per aliquam qualitatem sensibilem sibi derelictum, vt pote nec vt durum, nec vt molle, nec vt calidū, nec vt frigidum resisteret; ergo palparetur, sed tactum non immutaret.

Ad secundum dico, quod tota vis eius consistit in hoc, nullum violentū est perpetuum; ergo cum elementa sint in mixto violenter, non possunt esse ibi perpetuo, & sic corpus tādem corrumperetur. Sed hæc præpositio licet Philosophis sit necessaria nō tamē Theologis, quia potest Deus conseruare perpetuo mixtum aliquod ad oppositum eius, ad quod inclinatur, cum .n. vt ait Scotus, elementa non sint

in

in mixto violenter simpliciter, sed secundum quid, nam illud est simpliciter violentum, quod opponitur simpliciter naturali, & magis violenter, quod opponitur perfectiori naturali, & minus, quod minori naturali. Exẽplum, aquam esse sursum, vt saluetur plenum in vniuerso, non est simpliciter violentum, immo si tunc descenderet relicto vacuo, esset simpliciter violentum, & secundum quid naturale, quia esset secundum naturam particularem aquæ, & contra naturam totius vniuersi, quod magis est principium naturalitatis: Sic corpus mixtũ, & maxime humanum, perfectius est quoddam naturali quocumque elemento, & ideo quod naturaliter est illi corpori, hoc est simpliciter magis naturale, quam quod esset naturale vnicuique elementorum secundum se.

CONTROVERSIA QVINTADECIMA.

Num resurrectio generalis sit futura.

Pars negatiua probatur, quia Iob 14. dicitur: Homo cum dormierit non resurget, donec atteratur cælum: sed cęlum nunquam atteretur, cum sit incorruptibile; ergo homo non resurget.

Secundo, Eccles. 3. dicitur: Vnus est interitus hominum, & iumentorum; sed iumenta non resurgent; ergo &c.

Tertio, totum requirit vnionẽ partium; sed nõ redibit eadem vnio, quæ fuit ante corruptionem, quia interempta est, & omnino destructa; ergo nec idem totum; ergo nõ erit resurrectio.

In hac controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo, an per rationem naturalem possit esse notum resurrectionẽ esse futuram. Tertio, an natura possit esse causa actiua resurrectionis. Quarto, an resurrectio sit naturalis. Quinto, an resurrectio sit in instanti. Vltimo, an in quolibet homine resurgat totũ, quod fuit de veritate humanæ naturę in eo. Deinde ad argumenta in principio controuersiæ posita respondetur.

ARTICVLVS I.

Vtrum resurrectio generalis sit futura.

Quæstionem hanc tractat Scotus in 4. dist. 43. quæst. prima, & ibidem alij Scholastici, in qua quoad factum omnes conueniunt, s. futurã generalẽ resurrectionem hominum, quia est de ea fidei articulus, vt postea dicemus; conueniunt similiter quoad possibilitatem eius, asserentes esse possibilem, concesso enim quod sit futura, necessario eius possibilitatem tenemur

mur concedere, alias aliquod impossibile esset possibile, quod implicat: differunt tamen Scotus & S. Thomas in hac possibilitate explicanda; ideo vniuscuiusque opinio in hac re constituetur.

Explicatio opinionis S. Thomæ.

D. Thomas in 4. d. 43. q. 1. ar. dicit, quod si in homine anima sensitiua esset diuersa à rationali, & per cõsequẽs corruptibilis, sicut in alijs animalibus, optime concluderetur, quod in resurrectione non erit eadem anima sensibilis, nec idem homo; at si ponatur, quod eadem anima secundum substantiam sit in homine, anima rationalis & sẽsitiua, nullas quoad resurrectionis possibilitatẽ pateremur angustias, hoc explicat vbi supra in solu. ad primum ex differẽtia hominis ad corruptibilia, aliorum (inquit) animalium forma non est per se subsistens, ita vt post compositi corruptionẽ corrumpitur: at animę rationalis esse qđ sibi in corpore acquiritur, etiam remanet post separationem eius à corpore, in cuius participatione corpus adducitur per resurrectionem, ita quod non sit aliud esse corporis & animæ, & aliud animæ in homine, quia alias coniunctio animæ & corporis esset accidentalis, quia anima aduenit corpori habẽti esse actu; quocirca in morte hominis nulla interruptio facta est in esse substantiali eius, vt non possit idem numero redire, in alijs vero rebus corruptis esse substantiale earum corrumpitur, & ideo earum resurrectio est impossibilis. Sententia hęc stat in hoc, quod licet interruptum non possit idẽ numero redire in alijs ab homine, tamen homo corruptus idem numero redire potest, quia esse animæ intellectiuæ non fuit corruptum, estque idẽ cum esse totius, & cũ hoc materia prima manet eadem, sicque in nullo pertinẽte ad substantiam hominis facta est corruptio essentiæ, ob idq; possibile est redire idem numero, quod in alijs corruptis non accidit; tenet ergo ista sententia, quod cum esse alicuius substantiale corrumpitur, non põt idẽ numero redire. His positis sit

Prima Conclusio. Possibilis est hominis resurrectio, quia esse eius substãtiale nõ corrumpitur, quia manet esse aĩæ idẽ & esse materiæ primæ & corporis, cum esse aĩæ manens post mortem sit esse corporis viui sensitiui.

Secunda Concl. Resurrectio generalis est futura. Concl. est de fide, credimus enim carnis resurrectionem.

Explicatio opinionis Scoti.

PRo intelligentia opinionis Scoti nota, ꝙ iuxta Damasc. c. 19. resurrectio est eius, ꝙ cecidit & dissolutũ est; vnde necesse est prius cecidisse aliqđ, vt resurgere dicatur; quãdo vero totus hõ cadit à vita, & destruitur per mortẽ, ipse homo dr̃ resurgere qñ resurgit, non vero aĩa. Vt vere dicatur aliqđ resurgere, opus est, ꝙ illud, qđ cecidit, reparetur, & quia homo dicitur cadere à vita per separationem animæ rationalis ab eo, ideo vt resurgat, necesse est animam intellectiuam eandem reuniri eius corpori, vt ex vtriusque vnione resurgat idem homo.

Secundo obserua, quod in homine est aliqua entitas positiua, quæ nec est pars materialis, nec formalis eius, nec partes simul sumptæ, vt in Controuersijs Tertij ostendimus, & sufficit vnam rationem repetere, s. aliquid in

com-

compositione, & generatione hominis est causatum à causis intrinsecis, quæ sunt materia & forma, quod nec est materia, nec forma, quia idem non est causa sui ipsius; ergo est aliqua alia entitas à causis distincta, s. à materia & forma, & entitas destruitur per corruptionem, alioquin homo non esset vere mortuus, quia non esset corruptio totalis entitatis hominis, quæ entitas debet eadem numero reparari, vt homo resurgere dicatur. His positis sit

Prima Conclusio. Quamuis aliquid vere corrumpatur, & desinat esse omnino secundum suam substantiam, potest à Deo reparari ad idem esse numero. Probatur Conclusio primo ex Augustino 22. de ciuit. cap. 20. vbi loquens de carne reddenda homini in resurrectione, sic ait: Etsi omnis periisset mundus, nec vlla eius materia in vllis naturalibus mansisset, vnde vellet, eam repararet omnipotens; ergo rem totaliter destructam & corruptā potest Deus eandem numero reparare. Rationibus probatur etiam Conclusio. Primo, quia nihil præcedens creationem non repugnabat, quin illud, cui opponitur, posset creari; ergo nec nihil sequens rei annihilationi obstabit, quin res annihilata possit eadē numero reparari. Antecedens exemplo declaratur. non esse lapidis ante creationem eius non impediebat eius creationem, quia alias creari non potuisset; ergo verum est antecedens; Consequentia probatur, quia nihil sequēs annihilationem rei, & nihil præcedens eius creationem, sunt eiusdem penitus rationis, annihilatio enim & creatio oppositæ mutationes habent idem pro termino, vna pro termino à quo, alia pro termino ad quem, vnde terminus à quo creationis est terminus ad quem annihilationis. Et confirmatur hæc ratio, quia planum est, quod ex parte causæ manet eadem potestas, ex parte etiam rei annihilatæ, v.g. lapidis, tanta est possibilitas ad esse post annihilationem, quanta ante creationem, quia non magis includit contradictionem illud nihil, in qđ cessat lapis, & magis priuat possibilitatem ad esse, quā nihil eius creationē præcedens. Secundo, tertia parte ostēdimus, qđ in homine est alia forma substantialis ab anima intellectiua; ergo si cuiuslibet formæ sit dare esse, sequitur, quod tale esse hominis non est à forma intellectiua, sed alia forma, alia ab anima intellectiua interrumpitur secundum esse, & tamen reducitur eadem; ergo interrupta secūdum suum esse substantiale potest diuina potentia idem numero redire. Tertio, ex hac radice, s. quod esse simpliciter interruptum vel destructum nō potest redire idem, sequentur multa inconuenientia: Primo, quod Deus non posset brutum resuscitare idem numero, cuius oppositum nonnumquam legitur miraculose factum à Sanctis, vt patet de tauro, quem suscitauit Siluester, in Legenda eius: & hoc negare Deo esse possibile, est magnæ infidelitatis, & tamē anima sēsitiua bruti, & esse eius, fuit in illo casu vere destructa. Secundo sequeretur, quod omnia accidentia, quæ corrumpuntur in corruptione hominis vniuersaliter ante resurrectionem, non possent eadem numero redire, & tunc non haberet homo resuscitatus eandem propriam passionem numero, quam prius, quia illa non mansit post mortē, quia erat totius vt totius, & non animæ tātum; Consequens autem est impossibile, quod

quod sit idem sub specie, & non habeat eãdem passionem. Tertio sequeretur, quod homo resuscitatus non haberet eandẽ quantitatem, quia illa nõ manet, nec in materia sola manente, nec in anima intellectiua. Hæc Concl. est directe contra opinionem S. Thomæ supra recitatam, seu contra fundamentum suæ opinionis, quod per sequentem etiam omnino destruitur.

Secunda Conclusio. Ratio, ob quã homo mortuus potest redire idem numero non est, quia post mortem maneat totum esse eius in anima rationali manente. Probatur, quia hæc ratio supponit vnum falsum, scilicet totum esse hominis manere incorruptum, cum ex supra dictis entitas totalis hominis interrumpatur, alias homo non moreretur. Secundo, quia esse animæ intellectiuæ non est esse totale hominis, vt ipse supponit, quia omne ens habet aliquod esse proprium, quo est ens: sed homo vt homo est aliquod ens, & non tantum anima; ergo habet aliquod esse proprium, & non tãtum esse animæ. Et confirmatur quia tertia parte ostendimus, in hoc esse aliã formam ab anima intellectiua, & per consequens cum cuiuslibet formę sit dare esse, non consistit totale esse hominis in sola anima intellectiua.

Tertia Conclusio. Positio, quæ asserit, Deum posse resuscitare hominem, quia in resuscitando eo non agit per mutationem, est falsa, quia supponit Deum non agere per mutationem resuscitando, quod tamen est falsum, quia materia eius, quod resuscitatur, fuit sub priuatione formæ, & postea fit sub forma; ergo per actionem agẽtis trãsit à priuatione ad formam: sed transitus proprie est mutatio, quia tota ratio mutationis ibi saluatur; ergo supponit illa positio falsum.

Quarta Conclusio. Possibilis est resurrectio hominis. Probatur, quia est possibilis ex parte obiecti simpliciter, quia non includit contradictionem, vt probatum est prima conclusione auctoritate & ratione; ergo ex parte obiecti est simpliciter possibilis. Ex parte vero agentis Dei nulla est repugnantia, sed potentia ad faciendum quidquid non implicat contradictionem; ergo tam ex parte agentis quã ex parte obiecti est resurrectio possibilis; ergo est simpliciter possibilis.

Quinta Conclusio. Generalis resurrectio hominum est futura. Conclusio est de fide, nam vt articulum fidei eam exprimit tam Symbolum Apostolicum, cum ait: Carnis resurrectionem; atque Symbolum Nicenum, cũ dicit: Et expecto resurrectionem mortuorum, quã etiam Symbolum Athanasij, cum ait: Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, &c. Habetur hæc Conclusio valde expresse in multis locis Sacræ Scripturæ, vt Ioan. & Matth. 25. Cor. 15 primo Machab. 4. & secundo Machab. primo.

ARTICVLVS II.

An per rationem naturalem possit esse notum, quod resurrectio generalis sit futura.

Pars affirmatiua probatur, quia secundum Auer. 2. Metaph. desiderium naturale non potest esse frustra: sed homo habet desiderium naturale ad semper esse, quod naturaliter scitur, & similiter quod non sit hoc impossibile; ergo naturaliter notum esse potest, quod homo resurgat. Probatur minor, quia non fugitur aliquid natu-

naturaliter, nisi virtute naturalis desiderij vel amoris ad aliud: sed naturaliter fugit homo mortem, vt patet per experientiam, & patet per illud Apostoli ad Cor.5. Nolumus expoliari, sed superuestiri; igitur &c.

Secundo per rationem naturalem notum est, quod omnis species, quæ est de integritate vniuersi, est perpetua, quia totum integrum est perpetuum; sed homo est species perfectissima saltē inter ista inferiora, est quodammodo finis omnium, ex Aristote le secundo Physic.tex.24. ergo &c.

Tertio, notum est naturaliter, quod tota species non caret fine suo, quia illum in aliquo indiuiduo cōsequatur, sed naturaliter notum est, beatitudinē esse finem speciei humanæ, & hominem posse consequi illam in aliquo saltem indiuiduo: sed non potest eam consequi in vita ista pp multas miserias concomitātes eā; ergo in alia: sed illa non potest haberi in sola anima separata, quia in hoc non consequitur homo finem suum; ergo habebit illam in alia vita in toto; ergo resurrectio est futura.

Quæstionē hāc late tractat Scotus in 4.dist.43.quæst.2. Pro cuius intelligentia notandum est, quod si aliqua ratio resurrectionem ostendere potest, sumenda est ex aliquo, quod est proprium hominis, ita quod non conueniat alijs corruptibilib. hæc autem non est materia etiam incorruptibilis, nec forma aliqua destructibilis, quia etsi talis sit in homine & excellentior omni forma bruti, tamē ex illa nō potest sumi ratio sufficiens ad probandam resurrectionem; vel si sumeretur, probaret etiam resurrectionem cū ctorum, quod est absurdum, & à ratione alienum: ad probandam ergo resurrectionem hominum, oportet rationem accipere à ratione specifica hominis, vel ab operatione conueniente homini secundum illam formam.

Secundo obserua, quod vt concludamus animam esse hominis formā, non inuenitur facile ratio à priori, neque à posteriori propria, nisi ex propria hominis operatione, siquidem forma innotescit ex propria operatione, sicut materia ex transmutatione: ex operatione ergo intelligendi aliqui sic arguunt, intelligere est propria hominis operatio; ergo est à propria forma: sed est ab intellectiua; ergo anima intellectiua est propria hominis forma. Sed hæc ratio patitur instantiā in opinione eorum, qui asserunt intellectum ad intelligere se habere passiue, & nō actiue; ergo illa propositio, operatio est propria forma, non probat intellectiuam esse propriam formam, siquidem ab ipsa non est ipsa operatio secundum eos. Sed persistendo in horum sententia, sic probatur intentum, homo intelligit formaliter & proprie; ergo anima intellectiua est propria forma hominis. Probatur antecedens ex Aristotele 3. de Anima, & 1. Physic.cap.9. asserente, intelligere esse propriam hominis operationē, operatio vero, vt distinguitur contra factionem, inest ipsi operanti. Consimiliter 10. Ethic. in intelligere posuit hominis felicitatem: at manifestum est, quod felicitas inest formaliter homini; ergo & illa operatio, in qua consistit; ergo intelligere est à forma hominis; ergo anima intellectiua est forma hominis. Sed contra proteruum probatur illud antecedens, s. quod intelligere sit propria hominis operatio, accipiēdo intelligere proprie, prout dicit cognitionis actum transcenden-

dentem totum genus cognitionis sensitiuę, in hunc modum; homo cognoscit actu cognoscendi non cognito; ergo intelligit proprie. Consequentia est nota, quia intelligere proprie est cognitio transcendens omne genus sensationis, omnis autem sensatio est cognitio organica, ex Aristotele 2. de Anima. Antecedens probatur, quia aliqua operatio immaterialis inest nobis: at nulla cognitio sensitiua seu organica potest esse immaterialis; ergo aliqua cognitio non organica nobis inest, quæ non est nisi intellectio, totum genus cognitionis sensitiuæ transcendēs, est autem hæc immaterialis tum ex parte subiecti, quia nec organica, nec immediate est inhęrens toti composito, quia tunc esset extensa hæc cognitio, & non transcenderet genus cognitionis sensitiuę, nec esset reflexiua, quia quantum non est supra se, reflexiuū, cuius oppositum in cognitione intellectiua experimur; tum etiam ex parte obiecti, quia tendit in vniuersale, quod ab hic, & nunc, conditionibus indiuidualibus, abstrahit. Præterea habemus in nobis aliquam operationem obiecti sub aliqua ratione, sub qua cognitio sensitiua non potest in illud tendere; ergo in nobis est aliqua cognitio transcendēs totum cognitionis sensitiuæ genus, quę est intellectio inextensa, et immaterialis etiam ratione subiecti. Probatur antecedens, quia consequentia est nota, quia experimur in nobis, quod cognoscimus actu vniuersale; experimur quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub aliqua ratione, & maiori quam ratio primi obiecti sensibilis, etiam respectu supremæ sensitiuę; experimur ꝙ cognoscimus relationes consequentes naturam rerū etiam non sensibilium; experimur etiam ꝙ distinguimus omne genus sensibilium ab aliquo, quod nō est illius generis; experimur ꝙ cognoscimus relationes, quę sunt secundę intensiones, scilicet relationem vniuersalis, generis & speciei, & aliarum intentionum logicalium; experimur ꝙ cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista per actum reflexum; experimur quod assentimus propositionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, vt primis principijs; experimur quod cognoscimus ignotū ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire euidentiæ discursus nostræ cognitionis illatæ: at quocunque istorum cognoscere est impossibile alicuius sensitiuæ potentiæ. Si quis autem proterue neget, inesse nobis illos actus, non est cum eo vlterius disputandum, sed dicendum sibi, quod est brutum, sicut cum diceret, non video colorem, ibi non esset cum eo contendendum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia cæcus es; experimur ergo in nobis prædictos actus cognoscendi, & ideo si quis eos neget, dicendum erit ei, tu non es homo, quia nō habes illam visionem interiorem, quam habent alij, & experimur se habere. Quod vero nullus actus istorum possit potentiæ sensitiuæ inesse, de se etiam est notum. Concludimus ergo, quod homo habet in se cognitionem transcendentem totum genus cognitionis organicæ, quæ cognitio est intellectio, et propria hominis operatio; homo ergo proprie intelligit: sed intellectio est operatio ab anima intellectiua procedens; ergo anima intellectiua est ꝓpria hominis forma. Quod etiam auctoritatibus Philosophorum probatur, Aristoteles 2. de Anima, diffinit animam, quod est actus corporis

physici organici &c. & in primo tertij ait, depone actũ animę, quę homo cognoscit & sapit, vbi videtur ponere animam intellectiuam partem saltem subiectiuam animæ prius difinitæ in cõi; ergo iuxta Aristotelem anima intellectiua est forma hominis propria. Omnes etiam Philosophi in diffinitione hominis posuerunt rationale tãquam eius differentiã propriam, per rationale autem intelligentes animã intellectiuam esse partem essentialẽ hominis. Nec breuiter inuenitur aliquis Philosophus notabilis, qui hoc neget, licet ille maledictus Auer. in fictione sua 3. de Anima, quæ tamen non est intelligibilis sibi nec alijs, ponat intellectum esse quãdam substantiam separatam mediantibus phantasmatibus nobis coniungibilem, quã coniunctionẽ nec ipse, nec sequaces eius adhuc potuerunt explicare, nec per illã saluare hominum intelligere. Est hæc propositio certa & naturaliter nota ratione, quia anima intellectiua est propria hominis forma, cuius operatio in homine est intellectio.

Tertio obserua, quod hæc propositio, anima rationalis est immortalis, non fuit certa apud Aristotelem, sed dubia, licet ad illam probandam sint rationes probabiles, non tamen demõstratiuæ, imo nec necessarię. Ad auctoritates vero, quæ in contrarium ex ipso & alijs Philosophis adduci possunt, respondeo primo, quod dubium est, quid senserit Philosophus circa hominem, quia varie legitur in diuersis locis, & habuit diuersa principia, ex quorum aliquibus videtur sequi vnum oppositum, ex alijs aliud: vnde probabile est, quod in illa conclusione fuit semper dubius, & nunc magis videtur accedere ad vnam partem, & nunc ad aliam, iuxta quod tractabat materiam consertam vni parti magis quam alij. Alia etiam responsio dari potest ad auctoritatem eius, videbitur, quod nõ omnia dicta à Philosophis assertiue erunt ab eis probata per rationes naturales necessarias, sed frequenter non habebãt nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem præcedentium Philosophorum, vt ex Aristotele 2. de Cæl. & Mund. colligitur, cap. de duabus quæstionibus difficillimis; vnde quãdoq; acquiescit propter suas probabiles, quãdoq; propter assertionem suorum principiorũ; nulla ergo ratio naturalis euidenter conuincit animam hominis esse immortalem, licet ad illud probãdum sint multæ probabiles rationes. Ad hanc partem magis inclinauit Philosophus, tenetur tamen propositio tanquam de fide, sed non ratione naturali probatur.

Quarto obserua, quod hæc propositio, anima hominis specifica supposito, vt de fide est, quod sit immutabilis, non est lumine naturali notum quod non remanebit perpetuo extra corpus, quamuis aliqui oppositũ probare contendant. Primo, quia nullum violentum est perpetuum, secundum Aristotelem, de Cæl. & Mund. at separatio corporis ab anima est violenta, quia est contra inclinationẽ naturalẽ aię, quę naturaliter inclinatur ad perficiẽdum corpus; ergo &c. Sed ista ratio non concludit, inclinatio enim naturalis est duplex; vna ad actũ primũ vt inclinatio materiæ primæ ad formam substantialem, quæ est imperfecti ad perfectum; alia ad actum secundum, & est perfecti ad perfectionem communicandam. De prima verum est, quod oppositum est violen-

violentum, & non perpetuũ, quia ponit imperfectionem perpetuam, quã Philosophus habuit pro inconuenienti, quia ponit in vniuerso causas ablatiuas cuiuscunq; imperfectionis. Secũda inclinatio licet perpetuo suspendatur, nullum est sibi violẽtum propriè, quia nec imperfectio; nunc autem inclinatio animæ ad corpus tantum est secundo modo. Vel potest dici secundum Auicennam, quod appetitus animæ satiatus est per hoc, quod semel perfecit corpus, quia illa coniunctio est ad hoc, vt anima mediante corpore acquirat suas perfectiones p. sẽsus, quas sine ijs non posset, semel aũt coniuncta quiescit, quia ipsa simpliciter appetit acquirere illo modo; Philosophus, ergo tenendo animã immortalem esse, magis posuisset eam perpetuo manere sine corpore, quam in corpore, quia omne compositum ex contrarijs est corruptibile.

Objicies, pars extra totum est imperfecta; ergo pars tam nobilis, vt est aĩa, non remanebit perpetuo imperfecta; ergo nec separata à toto. Respõdeo, ꝙ hæc ratio non conuinceret Aristotelẽ, quia illud añs non est verum, nisi de parte, quę recipit aliquã perfectionẽ in toto, anima vero non recipit sed cõicat; sicque ratio formari põt ad oppositũ, quia non repugnat alicui æque perfecto in se manere, licet alteri non cõicet suam perfectionẽ, sicut causæ efficienti non repugnat quantumcunq; manere sine suo effectu; ergo aĩæ non repugnat non cõicari corpori suã perfectionẽ; ergo absq; vlla imperfectione põt manere extra corpus & suũ totũ; habemus ergo has tres propositiones; Prima est, aĩa intellectiua est propria hoĩs forma ac specifica. Secunda, aĩa est incorruptibilis; ex quib. sequitur, ꝙ forma specifica hoĩs est incorruptibilis. Tertia est, ꝙ forma specifica hoĩs non remanebit perpetuo extra corpus. Ex ijs prima est naturaliter nota, sed aliæ duæ non sunt sufficienter notæ naturaliter, licet ad eas sint quædã persuasiones probabiles, & ad secũdã sunt plures probabiliores quã Arist. videtur tenuisse. His cõstitutis sit

Prima Concl. Non est sufficienter notum à priori per rationem naturalem, quod resurrectio generalis sit futura. Probatur, quia si aliqua rõ à priori sumi posset, maxime ex forma specifica hoĩs: sed iam patet ex dictis, non esse rationẽ naturaliter notã, illam formam esse incorruptibilẽ; & similiter, quod posita eius incorruptibilitate nõ est notum, quod non remanebit perpetuo extra corpus, quæ erant necessaria ad concludendam resurrectionẽ; igitur à priori hoc concludi non potest ratione naturali, ad id enim necessarium erat illas tres propositiones esse lumine naturali notas.

Secunda Concl. Etiam à posteriori non potest lumine naturali probari, quod resurrectio generalis sit futura. Probatur, quia omnes rationes, quę ad id probandum adducuntur, sunt solubiles, vt patebit de ijs, quę in primo ar. ad partem affirmatiuam probandam sunt posita, quibus additur vna de iustitia Dei retribuentis, quæ sic formari potest: Deus est omnium bonorum remunerator, quia id exigit eius iustitia: sed videmus ĩ hac vita hoĩes studiosos, ac virtuti deditos maiores pęnas pati q̃ vitiosos; ergo Deus in alia vita dẽt remunerationem facere studiosis. Sed hæc rõ à posteriori minus concludit, quam illæ à priori sumptæ à propria forma hominis, quia non apparet per rationem naturalem, quod est

vnus rector omnium secundum leges iustitiæ retributiuæ & punitiuæ, præsertim retributione speciali, qualis est vita beata. Quod si in generali id probaretur, dici posset, quod retributio est in ipso opere bono, sicut pœna in opere malo; itaque operanti bene in ipso suo actu est retributio, sicut operanti male est punitio, iuxta illud Augustini libro primo Confess. cap. primo: Iussisti Domine, & ita factum est, vt sibi sit opera omnis peccati. Cum vero sancti retributionem illam bonorum operum in vita beata futuram nituntur probare, non intendunt facere nisi persuasiones probabiles, sicut Gregor. libro 14. Moral. in fine, positis ad hoc quibusdam persuasionibus, dicit: Qui propter istas rationes noluerit credere, propter fidem credat. Similiter Doctrina Pauli Actorum 17 & 26. & prima Corin. 15. per exemplum de grano cadente, & per resurrectionem Christi: Si Christus resurrexit, & mortui resurgent, & per istam retributionem generalem, resurrectionem esse futuram non est euidens ratione naturali, non enim sunt illæ rationes, nisi persuasiones probabiles, vel tantum ex præmissis creditis præcedentes, vt patet discurrendo per singulas. Breuiter nec à priori per rationem principij intrinseci in homine, nec à posteriori per rationem alicuius operationis, vel perfectionis congruentis homini potest probari necessario resurrectio; lumine ergo naturali hoc tanquam certum nō tenetur, nisi per fidem.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum respondeo, quod desiderium naturale proprie dictum nō est aliquis actus, sed sola inclinatio naturæ ad aliquid; & si sic accipiatur desiderium naturale, non potest probari inesse naturæ ad aliquid, nisi prius probetur possibilitas naturæ ad illud, quæ ratione potest probari in ordine ad beatam visionem Dei, quā nobis esse possibilem ratio naturalis non ostendit. Alio modo potest sumi naturale desiderium nimis proprie .s. prout est actus elicitus concorditer inclinationi naturali; sed tunc non potest probari aliquod desiderium elicitum esse naturale, nisi prius probetur quod ad idem sit desiderium naturale primo modo.

Sed obijcies, illud naturaliter desideratur, quod apprehensum statim actu elicito desideratur, quia ista prioritas non videtur esse, nisi ex inclinatione naturali. Respondeo, qđ vt illud desideriū elicitum sit rectū, oportet, qđ sequatur apprehensionē rectam non erroneā, nam si apprehensionem erroneam statim omnes appetant actu elicito, nō sequitur, illud esse consonū inclinationi naturę, imo magis oppositum: at non est manifestū per rationē naturalem, ꝙ ratio ostendens hoī sem per esse tanquā appetibile, sit rō non erronea, quia prius oportet ostēdere, quod istud posset cōpetere hoī; breuiter, ergo omne mediū ex desiderio naturali est inefficax ad probandam resurrectionem futuram, quia ad efficaciā eius oportet ostēdere vel potētiā naturalē in natura ad illud sui sēper esse, vel ꝙ apprehēsio, q̄ statim sequitur istud

istud desiderium si est actus elicitus, sic apprehensio recta, & non erronea, quorũ neutrũ ratio naturalis ostendit.

Sed cum probas, ꝙ desideriũ hoĩs ad immortalitatem est naturale, quia naturaliter fugit mortem. Dico, ꝙ illa probatio æq; concluderet de quocũq; bruto, ideo nõ est bona, & licet melius sit in oĩbus semper esse quã non esse, non tamẽ inde põt concludi, ꝙ homo semper sit, quia eodem modo probari posset de bruto. Vnde dicit Arist. 2. de Gene. ꝙ semper esse melius est oĩbus; sed hoc, inquit, in oĩbus est impossibile, vnde in corruptibilib. esse non semper cõseruatur, nisi per successionem, quocirca in indiuiduis non est appetitus ad semper esse per Aristotelẽ, quia hoc est impossibile eis, & natura nõ inclinat ad impossibilia. Sed obiectio vr̃ stare, quia fugiens vnũ oppositum nõ fugit nisi pp amorem alterius oppositi. Respondeo, ꝙ bene sequitur, fugit mortem pro nunc; ergo amat vitam pro nunc, & sic de quolibet nũc signato; sed non sequitur; ergo pro infinito. Ad illud Apostoli dicendum, ꝙ loquitur de nobis certificatis per fidem, ꝗd nolum⁹ expoliari, sed superuestiri, & illud velle est nolle elicitum secundũ naturalem inclinationẽ, sed non est notũ naturali ratione, quod per istud nolle elicitum sit secundum naturalem inclinationem.

Ad secundũ dico, ꝙ species hominis secũdum Aristotelem perpetuaretur non in aliquo indiuiduo, sed per continuam indiuiduorum successionem, quam ipse ponit per generationem continuam fieri.

Ad tertium transeat maior; ad minorem dico, ꝙ beatitudo potest accipi, vel secundum generalem rõnem, & vniuersalem, vel secundũ specialem, illam, s. sub qua à nobis per fidẽ cognoscitur, ꝙ consistat in Deo clare viso.

Sed dicas, ꝙ Aristoteles dixit, beatitudinem hominis consistere in speculatione altissimarum causarum possibili homini; ergo posuit eã in ratione speciali. Respondeo, quod etiam hæc rõ est valde vniuersalis & multũ distãs à rõne speciali nostrę beatitudinis.

Dices, naturaliter appetimus beatitudinem etiam in speciali, vt infra dicemus; ergo &c. Dico, quod etsi naturaliter eam appetamus, nõ tamẽ per rationem nobis est notus talis appetitus. Ex ijs apparet, inquit Scotus, quantæ sint gratiæ referendæ misericordiæ creatoris, qui nos per fidẽ certissimos reddit in ijs, quæ pertinent ad beatitudinem nostram, & perpetuitatẽ sempiternam, ad quæ ingeniosissimi & eruditissimi quasi nihil poterant attingere, vt August. 3. de Trin. c. 9. in fine, vix pauci magno ingenio præditi vacantes ocio ad indagandam solius animæ immortalitatem potuerunt peruenire, & non sine dubitationẽ: sed si fides adsit, quæ est in eis, quibus dedit Christus filios Dei fieri, nulla quæstio & dubitatio est, quia ipse suos credentes in hoc certissimos reddidit, & hæc Scotus habet.

ARTICVLVS III.

An natura possit esse causa actiua resurrectionis.

Pars affirmatiua probatur, quia natura duplici via procedit; primo componendo, & tunc incipit à partibus ad totum; altera resoluendo, & tunc progreditur à toto ad partes, ita quod in id, à quo vna via incipit, alia terminatur; ergo si naturam potest

potest resoluere cōpositū in partes cōponentes, poterit è conuerso ex cōponentib. illud producere post resolutionem, quia vterque terminus æque videtur subesse actioni naturæ.

Secundo, in natura est potentia passiua naturalis ad resurrectionem: sed omni potentiæ passiuæ naturali correspondet actiua naturalis, alioquin talis potentia esset frustra; ergo in natura esset aliqua potentia naturalis actiua resurrectionis. Consequentia est nota, cum minori iam probata; maior ostenditur, quia anima naturaliter inclinatur ad materiā perficiēdam, & è cōuerso materia ad animā, vt ad perfectionem.

Tertio, corrumpatur aer in ignē, deinde ignis in aerē, & è cōuerso; in hoc casu ille secundus ignis videtur idem cum primo, quia habent eandem numero materiam, & potest esse, quod habeat idem efficiens cū primo igne: at secundū Arist. 7. Metaph. c. 3. si materia est eadem, & efficiens idem, effectus erit idem; si ergo natura potest eundem ignem reducere, pari ratione & eundem hominem.

Quæstionem hanc diffuse satis tractat Scotus in 4. d. 43. q. 9. in qua duo inquirit, vt eam dissoluat: Primum, an natura possit reducere formam mixti eandem numero, Secundo, an possit illi mixto dissoluto reunire animam intellectiuam. Et primum dubium duo continet: vnum, scilicet potest aliquod corruptibile idem numero redire; alterū si illud nostrū in speciali, s. homo, possit idem numero redire. Primo igitur inquirendum est, an vniuersaliter possit idem numero redire; circa quod Scotus tres refert opiniones.

Prima opinio est Philosophorum aliquorum asserentium, vt ait Augustinus 12. de Ciuit. cap. 13. quod post magnum annum, s. 36. annorum, omnia redirent eadem numero, quia redibit eadē causa, redibit idem effectus, & tunc omnia corpora cælestia redibunt ad eundem situm; igitur &c.

Secunda opinio est totaliter contraria, asserens, quod impossibile est aliquid redire idem numero per agens naturale, iuxta illud Aristo. 2. de Gen. in fine: Quorum substantia perit, non reuertitur numero eadem. Et 8. Phys. ait, quod sanitas non reddit eadem numero. Eadē opinio probatur etiā ex illo Philosophi, à priuatione ad habitū regressus est impossibilis, quod intelligēdum est de priuatione subsequēte formam, quæ desinat esse. Idem probatur, quia agens naturale non agit nisi per mutationem & motū: at motus & mutatio non potest idem numero redire, quia eius vnitas est continuatio, cui interruptio vel iteratio repugnat.

Tertia opinio est media, quæ asserit, quod etsi omnia non possint redire eadem numero per actionem naturę, aliqua tamen possunt idem numero redire. Pro decisione quæstionis sit

Prima Conclusio. Prima opinio est improbabilis, imo cōtra fidem, quam Augustinus improbat 12. de ciuit. Dei c. 13. per illa verba Scripturæ Rom. 6. Christus resurgens ex mortuis, iā non moritur. Et per illud: Semper cum Domino erimus; ergo non erit reditus ad istam vitam mortalem, vt vult illa prima opinio. Per rationē sic probatur Concl. quia secūdum istum circulum, quem illa opinio ponit, nulla esset vera beatitudo, eoque anima beata reditura esset ad huius vitæ miserias, quas prius habuit; & ideo dum beata est,

aut

aut se credit numquam redituram ad hanc vitam, & sic falsa est opinio; aut credit se redituram, & tunc timet amittere beatam vitam, & consequenter non est beata. Præterea ratio, cui innititur hęc opinio, est diminuta, quia nõ tãtum à causa efficiente pendet identitas effectus, sed etiam à materia: at materia etiam redeuntibus causis efficientibus ad eundem situm potest esse alia, vel alium situm habẽs in cõparatione ad cælum, quia per actionẽ liberi arbitrij possunt corpora impediri, ne sint in illo situ, in quo prius erãt; potest etiam per eandem actionem liberam aliquod corpus esse diuisum, & ita materia dispersa.

Secunda Concl. Opinio secunda, quæ negat vniuersaliter aliquid idem numero redire, non probat illud sufficienter, vnde ad rationes, quib. nititur, per ordinẽ respõdeo. Ad primũ dico, quod Aristo. non dicit ibi, quod est impossibilis reditus ille, sed quod de facto nõ redibit idem in oĩbus. Ad illud 8. Phys. dico, quod non habetur ibi expresse, ꝙ sanitas non sit eadẽ, seu non redeat eadem numero, imo argumentum põt trahi ad oppositũ, quia si sanitas cõtinuata per diem manet eadem, quare nõ eodẽ modo illa, quæ fuit mane & interrupta in meridie, & reddita in vesperi, erit eadem numero? vnde nõ habetur ibi expresse negatiua, quę allegatur. Ad illud de prædicamentis dico, quod intelligitur de reditione immediate, secundum quam est possibile etiam per naturam redire eandẽ numero priuationem, sicut in eamdẽ numero formam, id aũt mediate, & post multas transmutationes non est impossibile, neque illud negauit Aristoteles. Ad rationem dico, ꝙ etsi motus & mutatio non possint idem numero redire, potẽst tamen redire eadem forma per motum vel mutationem habitam, quia Deus resuscitans non reducet eãdem numero mutationem, quia resuscitatio non erit eadem mutatio cum generatione, & tamen eadem forma numero reducetur. Vnde fallacia consequentis est, ex distinctione mutationum inferre distinctionem terminorum.

Tertia Concl. Supposita tanquam probabili opinione tertia, absolute possibile est naturę reducere corpus mixtum idem numero. Probatur, quia si illa tertia opinio est vera, quandocũq; materia tota eadem approximatur eidem igni sine impedimentis, potest idem reduci, nec tantum eidem agẽti secundum speciẽ, sed secũdũ numerũ, quia identitas secundum speciẽ in agẽte ęquiualet identitati numerali: nam si in illo instãti hic ignis generat ignẽ hunc, si in eodẽ instanti ille alius ignis approximatus esset eidem ligno, generaret eundem ignem: sed possibile est totam materiã, ex qua formabatur corpus istud in generatione naturaliter esse iterũ sub forma seminis & menstrui in alia matrice; ergo tunc in alia matrice formaretur idem corpus mixtum.

Quarta Conclu. Quamuis possibile sit naturæ reducere idẽ numero non tamen eodẽ modo quid reducetur in resurrectione. Probatur, quia tota natura alligata est cuidã ordini formarũ in trãsmutatione, ita ꝙ tota natura nõ posset immediate post actũ reducere vermem, solus. n. Deus in agendo non limitatur ad illũ ordinẽ, & maxime ille ordo est necessarius respectu agẽtis naturalis, q̃a procedit ab imperfecto ad pfectũ: at mixtũ illud corpus, s. humanũ, est perfectũ inter corruptibilia, &

ideo ad ipsum desideratur magnus ordo in formis præuijs secundum ordinem naturalem, vt pote seminis, sanguinis, carnis &c. hinc vero huiusmodi formæ præcedunt illam corporis formationem per cunctas tres mutationes tempore sibi succedentes; in resurrectione vero subito reparabitur de carnibus, vel alijs, in quæ fuit prius resolutum; ergo tota natura creata nō poterit reparare illud corpus eo modo, quo nunc reparabitur ita subito.

Quinta Conclusio. Reparato corpore humano, à quocumque fiat illa reparatio, non potest à sua natura reuniri illi anima rationalis, nec à se ipsa tanquam à causa efficiente illius vnionis. Probatur vtrumque, quia causa æquiuoca est simpliciter nobilior suo effectu, ex Augustino lib. 83. Quęstion. quęst. 2. & ex Auicen. 7. Metap. cap. 3. sed homo est perfectior simpliciter anima sua, sicut totum parte & quæcumque substātia corporea; ergo nec anima, nec alia substantia corporea alia ab homine potest esse causa effectiua hominis. Præterea ex 2. Phys. forma & causa efficiens non coincidunt in idem numero; ergo anima, quæ est causa formalis hominis, non est causa effectiua eiusdem. Tertio nō minus naturalis fuit prima vnio facta in generatione, quam illa, quæ fit in resurrectione: sed anima non ponitur causa actiua illius vnionis, sed solus Deus creans & infundens; ergo solus Deus potest esse causa vnionis animæ cum corpore, & non anima. Concedit ergo, quod sicut prima productio hominis soli virtuti diuinę actiuæ subest, sic soli eidem subest productio secunda, quæ consistit in animatione corporis organici prius mortui, quæ est vera resurrectio.

Sed dices, quod forma organica est dispositio necessitās ad animam rationalem; ergo si natura potest ad formā organicam, poterit illi reunire formā rationalem. Respōdeo, quod in susceptiuo quocumq; modo disposito non est dispositio necessitans ad animas rationales, quia cum qualibet tali dispositione stat potentia contradictionis, quæ necessitati repugnat; vnde illud verbum vsitatum, quod est dispositio necessitans ad formam, debet sic intelligi, quod dispositio non sit ratio necessitans, sed quod ipsa posita, eius ens necessario includit formam, si est naturale, & hoc necessario simpliciter, vel secundum quid: vt quando agens est volūtarium, & disposuit sic agere, & hoc vltimo modo forma corporeitatis est dispositio necessitans ad animā, non quod ex ista, vel virtute eius, sequatur animatio, sed quia ipsa potētia agens necessitate conditionata, siue dispositionis, inducit formam, ad quam est.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum, concesso antecedente negatur consequentia, non enim valet, potest natura in processum resolutiuum; ergo in processum compositiuum, quod fuit non componendo totum: est instantia clara, possum enim diuidere solidum, non tamen partes diuisas in vnā continuare.

Ad secundum, quod non est aliqua potentia passiua creata, cui non respondeat potentia actiua in natura, ne ponatur ipsa passiua esse frustra, sed tamen illa potentia actiua correspondens potentiæ passiuæ aliter ponitur a Philosophis, aliter a Theo-

Theologis: Philosophi enim dicerent, illam potentiam passiuam passiuę naturali correspondentem, esse naturalẽ naturaliter agentẽ in viuentibus; ergo omni potentiæ actiuæ naturali correspondet alia actiua, quæ possit eam ad actũ reducere: sed non oportet ꝙ ille sit naturalis strictè ẽt vt est agens per modum naturæ, sed naturalis, i. physice agens, vel libere, qualis est Deus, respectu omnium aliarum a se.

Ad tertium dico, ꝙ est pro tertia sententia, quam probabilẽ esse diximus.

ARTICVLVS IV.

An resurrectio sit naturalis.

Pars affirmatiua probatur, quia secundum Damasc. lib. 3. c. 14. quod commune est omnib. in eadẽ specie, naturale est: sed resurrectio est communis omnibus; ergo &c.

Secundo, illa mutatio est naturalis, quæ terminatur ad formã naturaliter perficientẽ ipsum mutabile: sed resurrectio terminatur ad aĩam naturaliter perficientẽ corpus; ergo est naturalis. Consequentia est nota, cũ minori; Maior ꝓbatur, quia sicut motus ille est naturalis, q̃a terminatur ad quietem naturalem, ita illa mutatio erit naturalis, quę est ad formã naturaliter perficientem ipsam mutationis subiectum.

Tertio, q̃d est in appetitu nãæ, naturale est, q̃a natura non fundauit appetitũ frustra: sed aĩa naturaliter appetit reuniri corpori, sm̃ Augustinũ sup Gen. lib. 22. c. 35. ait. n. ibi, ꝙ aĩa pp affectũ ad corpus retardatur, ne tota in intensione feratur in summũ cælũ; ergo resurrectio seu reunitio aĩæ ad corpus erit nãlis. Sed dices, hunc appetitũ esse tm̃ ex parte aĩæ. Sed contra, q̃a corpus humanum ex coniunctione sui cũ aĩa est nãle; ergo & illa ordinatio: sed illud, ad q̃d res nãliter ordinatur; habet naturalem appetitum, vt ignis ad esse sursum; igitur etiam ex parte corporis est appetitus ad resurrectionem.

Quæstionẽ istã tractant Doctores in 4. d. 43. & ibidẽ Scotus, q. 4. Ad cuius intelligentiã notandũ ex Scoto ibidẽ, ꝙ ex Arist. 1. Top. q̃d opponitur diuersis æquiuoce dr̃; vnde cũ nãle opponatur supernãli, libero, ac violento, necessariũ est quid ęquiuocũ, et p consequens distinguendũ priusquã de eo agatur. Naturale ergo sumitur duobus modis: primo ex parte principij actiui; secundo ex parte passiui. Si ex parte principij actiui sumatur, tũc opponitur ei agens liberũ & supernaturale; vnde agens nãle dr̃, quod necessitate nãli agit determinatũ ad actionẽ ex ꝓpria natura, sicut ignis ad comburendũ: agẽs vero liberũ est: quod se ipsũ determinat ad agendũ. Vt vero opponitur agenti supernaturali: sic describitur: agens nãle est, quod habet nãlem ordinẽ actiui ad passũ; supernaturale vero, ꝙ excedit oẽm ordinẽ naturalẽ; primo mõ quodlibet agens creatũ est nãle; secundo mõ solũ agens increatum dr̃ supernaturale. Ex parte vero passi nãle opponitur violento, prout naturaliter dr̃ moueri vel pati, quia patitur sm̃ propriã inclinationẽ passi, vt q̃n ignis mouetur sursum, & terra deorsũ, vel aqua a calore ad frigiditatẽ; violenter vero q̃n mouetur vel patitur contra naturalẽ inclinationem vt si ignis mouetur deorsum, & terra sursum, & aqua a frigiditate ad calorem; naturale ergo ex parte passi illud proprie dr̃, quod est sm̃ propriam eius inclinationẽ naturale. Ex hoc sequitur ꝙ naturale & violentum ex parte passi non sunt opposita contraria immediata, imo est in eamediũ, quando. s. passum neutro modo inclinatur ad illud, quod recipit, siue

siue superficies ad albedinem et nigredinem, vel ad medium colorē, ad hoc vero nullam habet inclinationē, nec ad aliquid eorum, sed naturaliter se habet. Sequitur etiam, quod in primo passo, scilicet materia prima, non potest esse violentia, quia non inclinatur contra aliquid, cuius est receptiuum, hæc autem distinctio naturalis & violenti, ac neutralis, accipitur in passo, pro vt comparatur ad agens, a quo formam recipit; dicitur naturaliter moueri, quia mouet ab agente naturaliter sibi correspondente; supernaturaliter vero moueri dicitur, quādo ab agente supra totū ordinem naturalis agentis mouetur, licet forma, quam imprimit, sit naturalis. Naturale ergo ex parte principij actiui distinguitur contra liberum, & supranaturale, ex parte vero passi distinguitur contra violētum & neutrum. Ex ijs collige, quod potentia passi ad formam vel est naturalis, si sit secundum propriam eius inclinationem, vel violenta, si forma sit cōtra eius inclinationem, vel neutra, si neque ad eam, neque ad oppositam inclinetur. Sequitur etiam, quod violentum præcise dicitur ex parte passi ad formam, non vero ex parte principij actiui.

Sed contra, quia secundum Philosophum 3. Ethic. violentum est, cuius principium est extra, passo non conferente vim; ergo in diffinitione violenti ponitur principium actiuum. Respondeo, quod illud dicitur per se causa, quo posito circumscripto vel variato quocumq; aliorū sequitur effectus: at licet forma, contra quam inclinatur passum, non inducatur nisi per agens per se violentans passo, tamen per se ratio violenti est ex habitudine passi ad formam, quia passo & forma manentibus in sua ratione, puta quod forma sit receptibilis, tamen contra inclinationem passi quomodocunque varietur agens passum violenter recipit, quod patet, quod non tantum in induci, sed etiam in permanere dicitur, quod aliqua forma violēter permanet in passo, cum iam actio agentis recessit: et similiter dicitur aliqua forma naturaliter permanere transacta agentis actione; est ergo ibi violentia & naturalitas præcise per cōparationem formæ ad passum, nulla habita consideratione ad agens: ergo ratio violentiæ vel naturalitas oppositi non sumitur per comparationem ad agens. Concedo ergo, quod in descriptione violenti ponitur agens tanquam quid extrinsecum, sed non tanquam complens naturam seu rationem violenti, sed tā tummodo completur per illud, passo non conferente vim. Consimiliter licet passum recipiat aliquam formam aliquo modo supernaturalem, & in hoc posset supernaturalitas dicere modum habitudinis passi ad formam, tamen nunquam dicitur supernaturale, nisi quia recipit eam a tali agente, s. supernaturali; cuius probatio est, quia si passum reciperet formam sui naturaliter perfectiuam, ab agente supernaturali ad eam supernaturaliter reciperet, non quidem propter habitudinem ad formam, quia sic naturaliter recipit, sed propter habitudinem ad agens, a quo recipit.

Secundo obserua ex Seraphico Doctore art. 1. q. 5. quod in resurrectione tria considerantur. Primum est corporis ex pulueribus reformatio. Secundū ipsi corpori reformato animæ vnio. Tertiū vnitorum inseparabilis colligatio, per quam totum redditur incorruptibile. Primum, inquit, est contra solitum

tum naturæ cursum, quę potest perfecta destruere, non destructa reparare. Secundum est secundum naturam, i. secundum inclinationem naturalem tam corporis quam animæ, quia & anima inclinatur ad corpus debite organizatum, & corpus ad animam. Tertium est supra naturam, scilicet quod ex corruptibili fiat incorruptibile.

Tertio obserua ex Scoto vbi supra, q̄ resurrectio significat passionem, cui correspondet pro actione resuscitatio. In hac vero quęstione cum quęrimus, an resurrectio sit naturalis, non accipitur naturalitas, nisi prout pertinet ad passionem; in quæstione vero, an resuscitatio sit naturalis, accipitur naturalitas, vt pertinet ad actionem et causam actiuam. His positis, sit

Prima conclusio. Si resurrectio in hac quæstione accipitur vt passionem significat, seu ex parte principij passiui, erit naturalis, prout naturale opponitur violento; tum quia passum inclinatur naturaliter ad formam, quam recipit; tum quia forma recepta etiam naturalem habet ad ipsum passum inclinationem.

Secunda conclusio. Si in quæstione sermo sit de resurrectione actiua, seu ex parte principij actiui, resurrectio non erit naturalis, prout naturale opponitur supernaturali, sed erit supernaturalis, quia passum in resurrectione non recipit formam ab agente, naturalem ordinem habente ad istud agendum, sed ab agente supra totum ordinem naturalem agēdi in passum.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum dico, quod aut Damasc. est intelligendus de eo, quod est commune omnibus in specie a principio intrinseco, vel a causa naturali, quæ hic non habet locum.

Ad secundum dico, solum probare resurrectionem esse naturalem, vt naturale opponitur violento; quod vero tangit de mutatione, est ibi dubium, an resurrectio sit mutatio, de quo dicetur in sequenti articulo.

Ad tertium dico, quod concludit idem quod secundum, scilicet resurrectionem esse naturalem, vt naturale opponitur violento, quod iam concessimus.

ARTICVLVS V.

An resurrectio generalis sit futura in instanti.

PArs negatiua probatur primo, q̄a in resurrectione hominis aliquod corpus debet corrumpi, vt disponatur materia ad receptionem animæ; ergo resurrectio non erit in instanti. Probatur consequentia, quia tūc corpus corrumpendum & resuscitatum esset simul, vel duo instantia ad minus essent immediata, quorum vtrunque est falsum.

Secundo, Augustinus 2. de ciuitate Dei c. 20. ait, ineffabili velocitate antiquissimorum cadauerum puluérem in membra sine fine victura esse reducendum: sed velox & tardum secundum Aristotelem 4. Physic. tempore determinantur; ergo non erit resurrectio in instanti.

Tertio, Apostolus 1. ad Thessal. 4. ait: Mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi, deinde nos, qui viuimus &c. Ergo illi, qui inuenientur mortui in aduentu Christi, primo resurgent, deinde illi rapti ei obuiam monētur, & po-

& postea resurgent; ergo non simul erit resurrectio istorum & illorum; ergo non erit resurrectio in in stanti.

Quæstionem istam tractant Doctores in 4.d.43.& Scotus ibidem q.5. in qua magna est controuersia inter Augustinum & Hieronymum. Augustinus enim.20.de Ciuit.cap.20.ait, omnes morituros, etiam illos, qui in aduentu Christi viui reperientur, cum enim rapientur obuiam Christo in aera, morientur, & statim resurgent, ait enim sic: Cur autem nobis incredibile videatur, illam multitudinem corporum in aere quodammodo seuocari, atque ibi protinus immobiliter & incorruptibiliter reuiuiscere, cum credamus in ictu oculi resurrectionem, & in membra sine fine victura tanta velocitate rediturum antiquissimorum cadauerum puluerem? sed vellem de hoc protinus audire Doctores; si ergo sanctos, qui reperientur Christo veniente viuentes, eique obuiam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros, & ad eadem etiam mox immortalia etiam redituros, nullas in verbis Apostoli patiremur angustias, generaliter accipiendo illud, quod dictum est (omnes scilicet resurgemus) scilicet tam boni quam mali, (sed non omnes immutabimur) scilicet in solemnitatem resurrectionis; fatetur ergo Augustinus omnes morituros, bonos scilicet & malos, etiam sanctos, qui in aduentu Domini viui reperientur, & in aera subleuabuntur obuiam Christo. Sanctus vero Hieronymus scribens ad Marcellum ait, quosdam in fine sæculi adueniente Christo non esse morituros, sed viuos repertos in immutabilitate mutandos repente: vnde Hieronymus verba illa Apostoli (omnes resurgemus) vel sicut alij Codices habent (omnes dormiemus) non ita accipi vult, vt Augustinus; Vel vt rectius dicam, nō ita legit in illo loco, sed hoc modo (non oēs dormiemus) Codices enim Græci non omnes hic consentiunt, alij enim habent (omnes dormiemus) affirmatiue, alij vero negatiue, omnes quidem non dormiemus, omnes autem immutabimur; sic legūt etiam omnes &c. Theophilactus, & multi alij Græci. Si cum Augustino teneamus, quid dicemus ad illa verba Genesis: Terra es, & in terram ibis? qua ratione verificabuntur de ijs, qui reperti viuentes in aduentu Christi subito morientur in aere, & resurgent? videtur enim quod non conuertentur in terram. Respondet Augustinus ibidem, sic interpretans illa verba: In terram quippe ibis est, in hoc, amissa vita, quod eras antequam sumeres vitam, id est, in hoc eris exanimis, sicut eras. Et paucis interpositis sic ait: Si ergo ibunt in terram, quia ex viuis hominibus terra erunt, quemadmodum it in cinerem, qui fit cinis, it in vetustatem, qui fit vetus, it in testam, qui ex luto fit testa &c.

Pro intelligentia huius quæstionis obserua primo, quod vt ait Damasc. resurrectio est iterata surrectio eius, quod vixit, per mortem autem cecidit totus homo per separationem animæ intellectiuæ a corpore; cum vero in homine sit corpus mixtum organicū, & materia & forma corporeitatis, cōsequenter etiam secundario cadit illud corpus per corruptionem vel resolutionem in aliud, seu alia, est enim ordo corruptionis contrarius ordini generationis, ordo namque generationis a partibus ad totum tendit, ordo vero resolutionis & corruptionis

a toto

a toto incipit ad partes progrediens.

Secūdo nota, quod reparatio hominis generationi assimilatur, sicut enim generatio a partibus ad totū procedit, similiter & reparatio seu resurrectio; quocirca prius ordine saltem naturæ debet corpus hominis reparari quam anima reuniatur illi: at corporis reparationem præcedit collectio partium materiæ, quæ dispersæ erant per resolutionem corporis in diuersa, quare collectio vel fiet statim & subito, vel cum mora. Primo ergo in hac quæstione oportet videre de isto præambulo ad resurrectionem, quæ est collectio partium corporis, an fiat in instanti, an cum mora. Secundo, de inductione formæ corporis in materiam. Tertio, de vnione animæ intellectiuæ ad corpus. His positis, sit

Prima conclusio. Collectio partiū materiæ corporum resuscitandorum fiet per Angelorum ministerium, & ideo in tempore. Prima pars probatur ex illo dicto Saluatoris Matth. 24. Mittet filius hominis Angelos suos cum tuba, & voce magna, & congregabit electos a summis cælorum vsq; ad terminos eorum; quod est dictum, quocunque dispersæ fuerint materiæ partiū corporis, siue in ignem, siue in aerem, siue in terram; a summis cælorum vsque ad terminos eorum, siue in quodcunq; corpus medium aquæ cum aere, vel imperfecte mixtum, a quatuor ventis omnes partes materiæ colligētur & reunientur. Secunda pars, quæ videtur esse consequens ex priori, probatur, quia vt in secunda parte diximus, Angelus non potest mouere corpus in instanti.

Secunda cōclusio. Formatio corporis organici fiet in instāti, quia fiet virtute diuina, quia Angelus non poterit illam formam substantialem inducere in materiā, virtute vero diuina hoc posset successiue agere, & successiue inducere formam, sicut virtus creata & forma substantialis posset successiue induci, vt aliqui volunt; tamen magis congruit, q̄ illa virtus formam induci bilem in instanti, in instanti inducat, quia nunquam est successio, nisi propter defectum virtutis actiuæ, omnis enim causa, 4. Phys. c. de vacuo, mobilis ad motorem, & mobilis ad mediū, & medij ad motorem tandem reducuntur ad imperfectionem agentis, propter quam imperfectionem pōt mobile sibi resistere non absolute, sed vt respicit terminos & medium, per quod transit a termino in terminum: at virtus diuina nullam habet imperfectionem, & forma est inducibilis in instanti, quia potest in instanti perficere; ergo illa formatio corporis erit in instanti. Sed ex hoc videtur sequi, q̄ motus localis erit in instanti, quia corpus illud formatum erit densius vel rarius pulueribus, vel ijs, ex quibus formatur, vt quocunq; modo fiet, occupabit maiorem vel minorem locum quā illud, ex quo generabatur, sicque erit motus localis in instanti, non tantum ipsius corporis, sed etiam aeris circunstantis. Scotus vbi supra concedit huius argumenti consequentiam, si motus localis generaliter accipiatur, etiā pro acquisitione maioris vel minoris loci, sicque quotiescunq; generatum succedit corrupto, occupans maiorem vel minorem locum quam corruptum, dicitur aliqualiter mutari localiter, & ibi est aliqua localis mutatio large loquendo, & in instanti, & non solum est loci mutatio corporis geniti, sed ēt aeris circūstantis, nā si corpus

geni-

genitum est maius corrupto statim aer pellitur circumstans cedens corpori, & hoc effectiue immediate a virtute diuina corpus producente, quia illa immediate ponit corpus maius, vbi fuit minus, & id, quod effectiue mouet localiter vnum corpus, effectiue expellit aliud non vero corpus motum id facit effectiue, sicut nec calor in ligno expellit effectiue frigus a ligno, sed ipsum calidum, quod effectiue causat calorem in ligno formaliter per formalem repugnãtiam cum frigore. Si vero corpus genitum est minus corpore corrupto, est maior difficultas, quia videtur negandum, quod totus aer circumstans corpus corruptum moueatur, vt attingat latera corporis minoris geniti, & suppleat vacuum, quod per naturã fieri potest, non potest in instanti, vel manebit vacuum ibi. Respondet Scotus, quod vel Deus immediate mouebit aerem illũ circumstantem, vt contingat minoris corporis superficiem, vel potest non mouere, quia hoc nõ est necessarium, vt corpus ibi sit, potest enim Deus naturam dimittere, quæ cum non posset aerem circumstantem mouere in instanti, vt applicetur lateribus illius corporis minoris, erit ibi vacuum ad tempus, quousq; scilicet natura possit aerem circumstantem contiguare corpori illi. Ex quo sequitur, non includere contradictionem, quod Deus produceret corpus in instanti minus corrupto, nec mouente in instanti aerem circumstantem ad latera eius sit vacuum in natura ad tempus, admittendo naturam agere secundum propriũ agendi modum; vnde concludit Scotus, quod vacuum esse in vniuerso nõ includit contradictionem, immo inquit, quod si natura faceret in instanti minus corpus ex maiore, videtur posse concludi vacuum esse ad tempus sine diuino miraculo, tunc enim genitum esset in minori loco eo, in quo erat corruptum, & cum aer circũstans in illo instanti nõ posset per naturam moueri ad replendum illud vacuum vsque ad latera corporis geniti, necessario sequeretur, dari nunc vacuum illo medio tempore inter instans generationis geniti, & potest non esse motus aeris circumstantis moti vsque ad latera eius.

Tertia conclusio. Animatio corporis humani in resurrectione non est tantum in instanti, quia a Deo solo immediate fiat, cuius virtute actiue nihil resistit, sed etiam quia necesse est eam fieri in instanti. Probatur, quia non potest esse successio in receptione formæ, nisi propter partes formæ inducendæ, vel propter partes corporis, quarum vna primo recipit formam quam altera, quarum neutra potest primo in animatione, quod sic ostendo; non primum, quia anima intellectiua in vnico gradu, in quo creatur, reunitur, est autem gradus eius inducibilis; ergo &c. nec quod vna pars corporis sit alia perfectior potest esse causa & ratio vnionis successiuæ. Nec secundum dari potest, saltem de primo animabili, cuius nihil animari potest, nisi totum simul animetur, licet forte de multis partibus corporis, quæ non sunt necessariæ simpliciter ad animationem, vt sunt pedes, manus, & cęteræ partes, vna possit prius animari quam altera; sed in conclusione loquimur de prima animatione, cui correspondet primum animabile, quod totum simul cum suis partibus ad animationem necessarijs animatur.

Quarta conclusio. In eodem instanti.

stanti, in quo corpus formatur, animatur. Ratio est, quia forma corporis organici est dispositio necessitatis ad animam, licet non absolute & ex natura rei, sed ex dispositione Dei agentis; quocirca forma ista corporis inducitur a Deo, forma quæ est anima;

Si vero quæras, an eadem mutatione inducatur forma corporis, & ipsa anima? Respondetur quod non, quia inductio formæ corporis est per mutationem realem, materia enim prius existens sub priuatione formæ corporis vere mutatur ad formam corporis, at inductio animæ in corpus non est cum mutatione ad ipsam, vel ad animationem, vel ad aliquem alium terminum, quia in eodem instāti, in quo formatur corpus, animatur; sicque nō prius tempore fuit sub forma corporis quam sub forma animæ: quodcirca illud corpus separatum in nullo instanti habuit priuationem animæ, qua transeat ad animam, nec simul eā habuit cum anima, quia implicat, tunc enim forma & priuatio esset simul, neque prius habebit eam quam formam, quia nō prius tempore erat corpus quam anima illi inesset: at numquam est mutatio, nisi quando susceptiuum termini ad quem alicuius inductionis duratione præcedit ipsum terminum ad quem; quia ergo forma corporis organici, quæ est immediata dispositio ad introductionem animæ, seu animationem, non interuenit mutatio, quæ necessario requirat substantiam prius tempore esse sub termino a quo, quam ad quem.

Sed contra, si ibi non est mutatio; ergo nec animatio, actio, nec animati passio, quia sicut actio non est sine passione, ita nec passio sine mutatione: sed est impossibile ibi non esse actionem, & animati passionem; ergo est impossibile non esse ibi mutationem. Ad argumentum respondeo negādo consequentiam, quia actio & passio absque mutatione esse possunt, passio enim dicit respectum extrinsecus aduenientem, qui non necessario sequitur extrema posita in esse, quique potest esse etiamsi passio numquam præcedat duratione formam quam recipit, quia quātumcumq; secū simul habeat formam, potest eam recipere ab alio, & tunc in introductione formæ coęuæ ipsi passo potest esse passio sine mutatione. Exemplo ex Augustino desumpto 3. Confes. probari res potest, nam vt ibi ait, quodammodo prioritatis creatur materia priusquam forma, in illo priori materia non habet respectum ad Deum, nisi producti ad producens, qui est respectus intrinsecus aduenions, & necessario consequitur naturam fundamenti; in secundo instanti naturę recipit formam a Deo, & tunc dicit ad Deum respectum non producti ad producentem Deum, sed est eius vt informati & recipientis ad Deum imprimentem formam, qui respectus dicitur passio; & aduenit ita materiæ, vt absque ea posset a Deo conseruari perpetuo; forma ergo illa simul duratione concreata est materiæ, sed posterius natura inducitur, seu imprimitur in materia passione de genere passionis, sed sine mutatione, quia numquam materia a priuatione illius transit ad formam, nec aliter & aliter secundum esse se habuit, quia aliter & aliter preponitur materia sub iecti aliter & aliter se habentis, quod sine duratione accidere nequit, ita quod prius tēpore steterit subiectum sub termino a quo, quam sub termino ad quem.

Quinta

Quinta cõclusio. Resurrectio oĩum non erit in eodem instanti. Probatur ex Augustino 2. de ciuit. Dei c.20. vbi ex professo determinat, quod resurrectio eorum, qui in aduentu Domini inuenientur mortui, præcedet duratione resurrectionem illorum, qui inuenientur viui, quia secundum verba Apostoli, illi viui prius rapientur obuiã Christo in aera, & ibi vt probabile est secundum Augustinum morientur, & subito postea resurgent, & ita eorum resurrectio sequetur resurrectionem illorum, qui erant mortui. Vnde Augustinus ibidem dicit: Si sanctos, qui reperientur Christo veniente viuentes, eique obuiam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros, & ad eadem mox immortalia redituros, nullas in ijs verbis Apostoli patiemur difficultates; & hoc videntur dicere verba Apostoli: Mortui qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos &c. Ex iam dictis sequitur, quod resurrectio, quoad formationem cuiuscunque corporis, & animationem eius, ac resurrectionem erit in instanti; cæterum inter eos, qui reperientur mortui in aduentu Domini, & viui, erit ordo, quod illi prius duratione resurgent quam isti.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum neganda est consequentia; ad probationem dico, quod primum non esse corporis corrupti est primum esse corporis geniti; sic æque non infertur simul esse corruptum & genitum, quia illud instans, in quo est genitum, non est instans, in quo sit esse corrupti, sed potius est instans, in quo corruptum iam non est.

Ad secundum dico, quod dictum Augustini potest referri ad collectionem puluerũ, non ad alia duo sequentia, quæ sunt corporis formatio, & animatio.

Ad tertium patet ex dictis in fine conclusionis vltimæ.

ARTICVLVS VI.

An in quolibet homine resurgat totum, quod fuit de veritate humanæ naturæ in eo.

PArs negatiua probatur, quia non ita reparabitur homo, vt ad easdẽ corporis partes redeat, vt Augustinus ait in Enchir. c. 86. alioquin si capillus redit, quem tam crebra tonsura dempsit, immoderata erit deformitas in eis, & vnguibus, quæ secta sunt; ergo non redibit totum, quod fuit de veritate naturæ, cum partes istæ de eius sint veritate.

Secundo, quod fuit de veritate carnis in vno, potest esse nutrimentum alteri, & consequenter conuerti in veritatem naturæ alterius, sicque successiue esse de veritate naturę in duobus; ergo in altero non resurget quidquid in ipso fuit de veritate naturæ, aut idẽ numero resurget in duobus, quod implicat.

Tertio, Genes. 2. dicitur, quod tulit Deus vnam de costis Adæ, & ædificauit eam in mulierem; ergo vel Eua nõ resurget, vel Adam non resurget cum toto illo, quod fuit de veritate naturæ eius, quia non resurget cum costa illa.

Quæstionem istam tractant Doct. in 4. dist. 44. & Scotus in terminis ibidem,

dem, quæst. 1. Pro cuius intelligentia sciendum, quod homo componitur ex anima & corpore, cum vero anima semper maneat eadem, nulli dubium esse potest, quod eadem redeat in resurrectione hominis; de corpore vero organico est difficultas, quo modo idem redeat, componitur enim ex multis partibus organicis, quarum distinctio requiritur proprer multitudinem operationum, quarum anima est principium per sui perfectionem, quæ quomodo eædem redire possint non facile constat, cum enim istæ partes organicæ sint heterogeneæ, videre oportet, quomodo in resurrectione istæ partes homogeneæ, verbi gratia, caro & sanguis identitatem habeant: quocirca primo videndum est in hac quæstione, quomodo pars homogenea, puta caro, in continua nutritione eadem maneat, vel non eadem. Secundo, quomodo redeat eadem in corpore immortali, quæ prius fuit in corpore mortali; hoc enim cognito facilius intelligemus quomodo redire possit, vel redeat id, quod est de veritate naturæ humanæ.

De modo nutritionis est vna opinio quæ asserit, nihil de nutrimento transire in veritatem naturæ humanæ, sed solum id esse de veritate naturæ humanæ, quod a parentibus contrahitur, quod multiplicatur vt augmentatio fiat. Hoc confirmat hæc opinio exemplo de multiplicatione panum Euangelicorum: quod vero ex nutrimento generatur (ait hæc opinio adhæret calori naturali quasi fomentum, ne extinguatur, sicut oleum adhæret lychno; & ita nutrimentum est necessarium, licet in veritatem naturæ humanæ non conuertatur. Sed hæc sententia stare non potest, primo quia non minus perfecta est vegetatiua in homine quam in bruto; igitur non minus potest in propriam operationem, quæ est nutrire, eo modo quo nutrire est conuertere substantiam alimenti in substantiam alendi: sed in bruto vegetatiua id potest & facit; ergo similiter per vegetatiuam in homine potest huiusmodi conuersio fieri. Et confirmatur, quia generatur homo imperfectæ quantitatis, sicut bruta, & ita fit de eo deperditio continua partium, sicut ibi; ergo ita oportet esse augmentationem & restaurationem deperditi in homine sicut & in bruto: sed in bruto est per hoc, quod terminus augmentationis est aliquid de esse ipsius substantiæ nutriendi & augmentandi; igitur similiter in homine. Secundo, partes carnis, quæ pro generantur de nutrimento, sunt vere animatæ, etiam anima intellectiua; igitur sunt vere de substantia viuentis tali vita. Consequentia est nota; Antecedens probatur, licet satis notum sit, quia quælibet pars carnis est animata anima sensitiua, quia in qualibet exerceri potest aliqua operatio animæ sensitiuæ, vt tactus; quælibet etiam est animata anima vegetatiua, quælibet enim pars debitæ quantitatis potest habere aliquam actionem vegetatiuæ animæ: at in homine vegetatiua & sensitiua sunt eædem cum intellectiua; ergo & cætera. Tertio, quia secundum hanc opinionem non possumus ponere augmentationem in homine, nisi per miraculum, sicut pater de multiplicatione panum Euangelicorum, in qua ipsa exemplificat: at hoc est

absurdum,quia sic natura magis deficiet in augmentatione hominis quam in augmentatione bouis, quoad hoc quod est acquirere quantitatem perfectam post imperfectam.

Secunda opinio est Henrici quol. 2.quæst.9.& quolib.12.q.36.asserentis,quod caro primo formata inducta a parentibus est de veritate naturę humanæ,nutrimentum vero postea trāsit in ipsum hoc modo, quia conuertitur in carnem præexistentem, non tamen recipit nouam formam,neque secundum se totam ,neque secundum partem,sed solum per hoc, quia deficiente forma alimenti succedit in illa materia formæ carnis prçexistēs.Hoc declaratur exemplo de anima intellectiua ,quæ de nouo perficit nouam materiam,quæ fuit sub forma alimenti,nec tamen ipsa anima in se est noua secundum totam, nec secundum partes.Hæc sententia confirmatur ex Aristotele primo de Gener.c. de augmento,vbi dicit, carnem secundum speciē augeri,non autem secūdum materiā , carnem etiam secundum materiam fluere,& secundum speciem manere, & sic induceretur noua forma carnis in nutritione;pari ratione desineret in diminutione pars formæ carnis, quæ præfuit, & sic non solum materia carnis flret & flueret, sed etiam forma, quod videtur esse contra Aristotelem.

Sed contra hanc opinionem sic arguo,post nutritionem plures sunt partes materiæ in toto quam prius; aut ergo pars materiæ noua est in toto sine forma,quod est inconueniens, aut est ibi sub forma noua,quod intendimus, aut sub forma præexistenti, & tunc vel illa desinet perficere partem materiæ ,quam prius perficiebat, & tunc migrabit eadem pars formalis a parte materiæ ad aliam partem,quod est inconueniens, aut illa pars formæ prior eadem perficit simul partem materiæ nouam,quod fieri nequit,quia tunc simul perficeret duo perfectibilia,quorum vtrunque est sibi adæquatum. Præterea caro ista nata est fluere,quia non est incorruptibilis, quia non tantum fluit a materia, sed etiam a forma , quia illa non potest manere eadem , nisi maneat informando materiam,quam prius, quia dependet naturaliter a suo perfectibili; ergo oportet compositum ex illa materia & parte formæ fluere,& per consequens cōpositum per nutritionem redire ; quæ igitur cum caro fluit,non solum fluet secundum materiam,sed etiam secundum formam,quia totum ex vtrisque compositum necesse est etiam redire in nutritionem , & compositum ex materia & forma . Istæ rationes concludunt contra eos, qui tenent formā carnis disiunctam esse ab anima,vt tenent Henricus & Scotus,& alij, nam si non est alia,fieri potest a parte quod forma præexistens, scilicet anima , informet materiam nutrimenti,quia est inextensibilis, & non secundum partes perficit partes materiæ, sed tota simul indiuisibiliter totam materiam, & partem respicit. Pro explicatione huius difficultatis sit

Prima propositio.In nutritione est aliqua generatio, extendendo generationem ad omnem inductionem formæ substantialis in materiam.Probatur,quia materia alimenti non manet sub forma alimenti, nec sub alia quam sub forma nutriti, & illam recipit post nutritionem ,vel in ipsa nutritione;ergo ibi est aliqua generatio, quia inductio formæ substantialis, in materiam non est generatio simpliciter,

ter, quia non est generatio per se entis, prout illud dicitur per se esse, quod non est pars alterius, sed potest dici ag generatio, quia est generatio alicuius, quod per generationem fit idem alicui praexistenti, cui adiungitur: vel potest dici ingeneratio, quia generatio partis in toto, cuius prius non fuit pars.

Secunda propositio. In illa generatione tali quali, forma carnis, quæ inducitur in materiam nutrimenti, est noua, quia præexistens forma non potest duo perficere in illam materiam, quia hoc non competit nisi formæ omnino inextensi, cuiusmodi est intellectiua, quælibet extensa per accidens habet partem aliam in alia & alia parte materiæ, & ita si noua materia perficitur, non perficietur per aliam partem formæ præexistentis, sed per nouam; quod patet in fluxu carnis, quando enim fluit, fluit absque dubio illa pars formę, quæ ipsam in esse carnis constituebat; sicut igitur pars formæ desinit in illo fluxu & diminutione, ita noua pars formæ gignitur in nutritione.

Tertia propositio. Cum caro distinguitur in carnem secundum speciem, & in carnem secundum materiam, vtraque habet vere formam & speciem carnis, dicitur tamen caro secundum materiam, quando sibi defuit operatio propria, obidque incipit fluere, vnde pars secundum speciem quamdiu per qualitates suas agere potest & resistere corrumpenti; secundum vero omnes dicitur, quando deficit sibi operatio & actio, quæ corruptioni resistit. Hoc sic explicatur, forma dat esse & agere; ergo pars secundum formam tunc species dici potest, quamdiu habet esse secundum formam, vel quamdiu habet agere secundum formam, & secundum infert primum, si enim habet agere, ergo a forma, a qua est, non tamen è conuerso, quia citius rei deficit operatio quam esse; pars ergo secundum speciem seu formam dicitur quandiu habet virtutem ita efficacem, quod potest sibi competere actu secundum formam in ipso toto, quæ requirit determinatam virtutem intensiuam & extensiuam, sicque eadem pars dicitur secundum speciem quandiu manet in toto, & competit sibi illa agendi virtus, & secundum materiam, quia non sibi competit, sed incipit.

Ex ijs colligere licet, quod in homine partes istæ similares & homogeneæ fluunt & refluunt, nec manent semper eædem, sed aliæ & aliæ in homine. His constitutis ad principale quæsitum præsentibus conclusionibus respondemus, supposito quod ad veritatem naturæ humanæ non tantum pertinēt partes essentiales, vt materia & forma, sed etiam partes integrales, non tantum heterogeneæ, sed etiam homogeneæ, vt caro & sanguis.

Prima conclusio. Quidquid fuit in Petro, verbi gratia, pro tota vita sua de veritate naturæ eius, resurget in eo. Probatur, quia ex quo partes multæ fluxerunt in vita eius, vt ex dictis constat, & aliæ multæ redierunt, si omnes illæ redirent, vel esset corpus eius immoderatæ densitatis, vel quantitatis, quorum neutrum est concedendum.

Secunda conclusio. Quilibet homo resurget in ea quantitate, quam in fine triginta annorum, si vixisset, erat habiturus, vt ille qui ad trigesimū

annum accessit, in ea quantitate resurgat, quam habuit nisi ob aliquod impedimentum ad debitam quantitatem non peruenerit. Conclusio hæc communiter defenditur a Doctoribus.

Tertia conclusio. Probabile est, quod corpus hominis resuscitandi reparabitur ex partibus purioribus, quã aliquando fuerunt, vel futuræ erant partes illius corporis, quia id ratio exposcit; ex quo sequitur, quod habebit totum illud, quod constructum est ex parentibus, quia hoc fuit purissimum, & ex alijs genitis ex nutrimento purioribus ad quantitatem sufficientem toti corpori.

Quarta conclusio. Alio modo dicitur sic, vsque ad debitam quantitatem illæ erunt partes in corpore resuscitando, quas natura magis ex intensione fecit esse partes illius corporis: huiusmodi autem sunt illa, quæ adueniunt & augent totum, non vero illæ, quæ adueniunt & restaurant; ergo resurget corpus ex illo, quod prius generatum est ex parentibus, & ex alijs partibus generatis ex nutrimento propter augmentationem debitam corporis, vsque ad quantitatem sufficientem illi. Consequentia probatur ex differentia inter nutritionem & augmentationem, nutritio enim non est per se necessaria, nisi ad restaurationem deperditi, augmentatio vero per se est necessaria vt genitum attingat ad debitam quantitatem suæ naturæ; in quacunque ergo nutritione vsque ad terminum augmenti, aliquid præcise conuertitus propter nutritionem, vt scilicet restauret illud, quod fluxit, aliquid autem vt acquiratur quantitas debita, etiamsi nihil fluxisset: quorum primum non est de principali intentione naturæ, simpliciter enim natura magis conseruat ad esse totius partem, quæ fluxerit si posset conseruare, quam loco eius aliquam imperfectionem restaurare; sed secundum est de principali intentione naturæ volentis attingere in genito quantitatem perfectam; itaque hoc secundum est propter perfectionem acquirendam, primum autem propter euitandam imperfectionem. Isti modi dicendi in his duabus conclusionibus positi in hoc conueniunt, quod quidquid tractum est a parentibus resurget, quia secundum priorem modum dicendi illud est purissimum inter omnes partes corporis, secundum vero posteriorem illud est maxime de intentione naturæ in isto supposito: differunt tamen quantum ad partes genitas in nutrimento, quia primus modus ponit huic adiungi partes, quæ fuerunt priores in illo corpore secundum totum fluxum vitæ eius, secundus vero ponit adiungi partes, quæ magis ex intentione naturæ fuerunt de veritate huius corporis, & nunc eædem partes sunt puriores in toto fluxu temporis, & magis de intentione naturæ in hoc corpore, quia semper prius genitæ regulariter erunt puriores, siue magis, siue minus intente.

Et si obijcies contra vtrunque modum dicendi, quomodo ergo resuscitans habebit eandem carnem, quam habuit viuum? Respondeo, quod non habebit eandem præcise carnem, quam habuit in aliquo instanti, vel in aliquo tempore

vitæ

vitæ suæ, sed habebit totam illam, quā habuit in illo tempore, præter illam, quam contraxit a parentibus, hanc quidem totam, et alias partes, quas successiue habuit.

Iam ad fundamenta secundæ opinionis respondemus. Ad exemplum de anima intellectiua respōdeo, quod est ad oppositum, illa.n.modo inextensibili, & inextēsibiliter respicit materiam, quocirca nullam partem nouā in se habet per hoc, ꝙ nouam partem materiæ in se perficit, forma vero carnis cum sit inextensibilis, [illegible] nouam partem habet ex eo, quod nouam partem materiæ perficit.

Ad auctoritatem Aristotelicā patet ex ijs, quæ diximus prima propositione.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, partes corporis esse in duplici differentia: aliç.n. sunt, quç ad identitatem totius sunt necessariæ, aliæ vero minime. Priores redibunt, posteriores vero non omnes, & in ea quantitate in qua fuerunt in corpore, sed tantum quo ad eius pulchritudinem erunt necessariæ, vt capilli & vngues, alias summa deformitas esset in eo; partes heterogeneæ redibunt omnes, sed nunquid omnes homogeneæ redibunt? Dico, quod omnes illæ, quæ ad compositionem partium organicarum erunt necessariæ, sicque redibunt omnes partes, quæ a parentibus tractç sunt, & aliæ puriores sufficientes ad partium organicarum constitutionem, & hoc iuxta modos dicendi supra positos.

Ad secundum respondet Scotus ijs verbis: Credo quod non fuit, nec erit vsque ad finem mundi aliquid æque de veritate humanæ naturæ in duobus suppositis, & ideo resurget præcise in vno, in quo magis fuit de veritate naturæ: magis, inquam, vel quia in ipso purius, vel quia magis de intentione naturæ fuit pars eius. Si vero simpliciter et omnino contendatur, quod æqualiter fuit de veritate naturæ vtriusque dico, quod resurget in illo, in quo fuit animata prius, vt ait Augustinus, & istud est rationabile, quia post primam animationem facta est illa caro illius hominis, & si postea quasi vsurpetur ab altero, non amittitur illa prima habitudo eius ad hanc materiā; si autem illi, in quo fuit secundo de veritate naturç eius, sufficiunt ad quantitatem debitam partes aliæ, quæ fuerunt corporis sui a successione vitç suç per nutritionem, ex illis reparabitur, si vero non sufficiant ad debitam quantitatem corporis illius, supplebit vnde voluerit omnipotens.

Ad tertium dico, ꝙ illa costa nō fuit in primo homine de veritate naturæ eius, quia præter illam habuit costas sufficientes, secundum quam competunt homini communiter, illa autem sibi data fuit tanquam superflua quoad hoc suppositū, sed necessaria quoad intentionem naturç; sicut in masculo est semen non tanquam aliquid naturale ipsius suppositi, sed propter generationem alterius suppositi.

Ad argumenta in principio Controuersiæ posita.

AD primū dico, ꝙ etsi cçlū nūquā quoad substātiā, attereretur, tñ attereretur quantū ad efficaciā, vel influētiā in ista inferiora, quia post iudiciū cessabit; ad quod potest (inquit Scotus) intel-

intelligi illud Pauli: Præterit figura huius mundi. Vel posset dici, quod loquitur Iob de illo cælo, de quo non intelligitur nisi de cælo elementari.

Ad secundum dico, quod ibi Salomon faciebat officium concionatoris, nunc allegans pro parte stultorum, nunc respondens secundum sententiam sapientum, illud vero dictũ fuit concionando pro stultis, cui contradicit c. vltimo, dicens: Ibit homo in domum æternitatis suæ &c.

Ad tertium respondet Scotus vno modo, quod compositum, potest redire idem, licet non redeat vnio partium eadem, quia illa vnio non est de essentia totius, nec vnio est illa entitas totalis, quæ est ex partibus, verum quia vnio est simpliciter requisita ad entitatem totius, & non videtur aliquid esse idem numero, nisi illud sit idem numero, quod necessario requiritur ad ipsum. Alio modo, & verius dicendum, quod vnio redibit eadem, & hoc si accipiatur pro illa relatione partium vnitarum ad inuicem, non autem pro ipsa passione, quæ non manet nisi in instanti resuscitationis, illa enim potest poni alia, sicut illa mutatio est alia a generatione. Et cum dicitur, quod illa vnio fuit interrupta. Dico, quod interruptum potest redire idem numero non solum si est absolutũ, verum etiam respectiuum, si extrema eius redeant eadẽ numero, nam credo (Scotus inquit) Beatissimam Mariam habuisse eandem relationem ad filium post resurrectionem, quam habuit ante, & tamẽ illa fuit interrupta in morte Christi propter destructionem termini, & in morte Mariæ propter destructionem fundamenti.

Sed obijcies, quod hæc responsio videtur sibi contradicere, quia negat vnionem passionem redire eadem: sed illa est necessaria ad fieri totius; ergo non erit idem totum, nisi illa vna passio eadem redeat, quia vt dicit hæc secunda responsio, non potest aliquid esse idem, nisi sit idem id, sine quo esse non potest. Respondeo, quod vnio vt passio sit necessaria ad fieri totius, & consequenter non possit esse idem fieri totius, nisi sit eadem vnio, tamen non est necessaria ad esse totius, ac proinde licet illa vnio non redeat eadem, potest totum esse idem, nec illa vnio passio est eadem cum generatione. Vel tertio dici potest, quod tam fieri totius quam esse erit idem, & similiter eadem passio, quia in hoc nulla est contradictio.

Finis Controuersiæ Quintadecimæ.

CON-

CONTROVERSIA SEXTADECIMA.

Num anima separata possit intelligere quidditates sibi ante separationem habitualiter notas.

PArs negatiua probatur, quia operatio propria totius nō potest esse operatio propria partis, quia nec esse torale totius potest esse partis: sed intelligere est propria operatio totius, quia dicitur homo intelligere; ergo non potest esse animæ separatæ, quę est pars ipsius.

Secundo, nihil posse intelligere intellectus videtur, nisi illud, cuius phantasma phantasiatur phantasia, per Aristot. in 3. de Anima: sed anima separata non habet phantasiam, quia est potentia organo alligata, nec phātasma, quia caret phantasia; ergo non potest separata illas intelligere.

Tertio, quidditates ante animæ separationem erant habitualiter notæ per species intelligibiles in parte intellectiua reconditas, & per phantasmata in phantasia conseruata, sed post separationem non habet illa phantasmata, quia caret phantasia; ergo &cæt.

Quarto, alius est modus cognoscēdi quidditates, dum anima est corpori coniuncta, & alius ab illo separata; ergo quod dum erat coniuncta habitualiter cognoscebat, non potest separata cognoscere.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo an separata possit nouam cognitionem acquirere alicuius prius ignoti. Tertio an possit recordari præteritorum, quæ coniuncta nouit. Quarto an beati cognoscant orationes, quas offerimus. Vltimo ad argumenta in principio controuersiæ posita.

ARTICVLVS I.

An anima separata possit intelligere quidditates ante separationem sibi habitualiter notas.

Expositio opinionis D. Thomæ.

IN hac quæstione est sententia D. Tho. primæ partis Sum. quęst. 89. art. primo & 50. dist. quarta, quæstio. prima, quod anima separata intelligat per species sibi influxas à Deo, & Angelis.

Pro intelligentia opinionis D. Thomæ obserua primo, quod anima nostra habet duos modos essendi: vnus est esse corpori vnita: alius esse ab eo sepa-

intelligi illud Pauli: Præterit figura huius mundi. Vel posset dici, quod loquitur Iob de illo cælo, de quo non intelligitur nisi de cælo elementari.

Ad secundum dico, quod ibi Salomon faciebat officium concionatoris, nunc allegans pro parte stultorum, nunc respondens secundum sententiam sapientum, illud vero dictũ fuit concionando pro stultis, cui contradicit c. vltimo, dicens: Ibit homo in domum æternitatis suæ &c.

Ad tertium respondet Scotus vno modo, quod compositum, potest redire idem, licet non redeat vnio partium eadem, quia illa vnio non est de essentia totius, nec vnio est illa entitas totalis, quæ est ex partibus, verum quia vnio est simpliciter requisita ad entitatem totius, & non videtur aliquid esse idem numero, nisi illud sit idem numero, quod necessario requiritur ad ipsum. Alio modo, & verius dicendum, quod vnio redibit eadem, & hoc si accipiatur pro illa relatione partium vnitarum ad inuicem, non autem pro ipsa passione, quæ non manet nisi in instanti resuscitationis, illa enim potest poni alia, sicut illa mutatio est alia a generatione. Et cum dicitur, quod illa vnio fuit interrupta. Dico, quod interruptum potest redire idem numero non solum si est absolutũ, verum etiam respectiuum, si extrema eius redeant eadẽ numero, nam credo (Scotus inquit) Beatissimam Mariam habuisse eandem relationem ad filium post resurrectionem, quam habuit ante, & tamẽ illa fuit interrupta in morte Christi propter destructionem termini, & in morte Mariæ propter destructionem fundamenti.

Sed obijcies, quod hæc responsio videtur sibi contradicere, quia negat vnionem passionem redire eãdem: sed illa est necessaria ad fieri totius; ergo non erit idem totum, nisi illa vna passio eadem redeat, quia vt dicit hæc secunda responsio, non potest aliquid esse idem, nisi sit idem id, sine quo esse non potest. Respondeo, quod vnio vt passio sit necessaria ad fieri totius, & consequenter non possit esse idem fieri totius, nisi sit eadem vnio, tamen non est necessaria ad esse totius, ac proinde licet illa vnio non redeat eadem, potest totum esse idem, nec illa vnio passio est eadem cum generatione. Vel tertio dici potest, quod tam fieri totius quam esse erit idem, & similiter eadem passio, quia in hoc nulla est contradictio.

Finis Controuersiæ Quintædecimæ.

CON-

CONTROVERSIA SEXTADECIMA.

Num anima separata possit intelligere quidditates sibi ante separationem habitualiter notas.

PArs negatiua probatur, quia operatio propria totius nō potest esse operatio propria partis, quia nec esse totale totius potest esse partis: sed intelligere est propria operatio totius, quia dicitur homo intelligere; ergo non potest esse animæ separatæ, quę est pars ipsius.

Secundo, nihil posse intelligere intellectus videtur, nisi illud, cuius phantasma phantasiatur phantasia, per Aristot. in 3. de Anima: sed anima separata non habet phantasiam, quia est potentia organo alligata, nec phātasma, quia caret phantasia; ergo non potest separata illas intelligere.

Tertio, quidditates ante animæ separationem erant habitualiter notæ per species intelligibiles in parte intellectiua reconditas, & per phantasmata in phantasia conseruata, sed post separationem non habet illa phantasmata, quia caret phantasia; ergo &cæt.

Quarto, alius est modus cognoscēdi quidditates, dum anima est corpori coniuncta, & alius ab illo separata; ergo quod dum erat coniuncta habitualiter cognoscebat, non potest separata cognoscere.

In hac Controuersia sic procedam. Primo inquiram de quæsito principali. Secundo an separata possit nouam cognitionem acquirere alicuius prius ignoti. Tertio an possit recordari præteritorum, quæ coniuncta nouit. Quarto an beati cognoscant orationes, quas offerimus. Vltimo ad argumenta in principio controuersiæ posita.

ARTICVLVS I.

An anima separata possit intelligere quidditates ante separationem sibi habitualiter notas.

Expositio opinionis D. Thomæ.

IN hac quæstione est sententia D. Tho. primæ partis Sum. quęst. 89. art. primo & 50. dist. quarta, quæstio. prima, quod anima separata intelligat per species sibi influxas à Deo, & Angelis.

Pro intelligentia opinionis D. Thomæ obserua primo, quod anima nostra habet duos modos essendi: vnus est esse corpori vnita: alius esse ab eo sepa-

separata; ideo competit ei duplex modus operandi, vnus vt vnita corpori, & iste est per sui conuersionem ad phantasmata; alius vero vt separata, & iste est per sui cōuersionem ad intelligibilia simpliciter; sic alijs substantijs separatis competit.

Secundo obserua, vt ibi dicit Caietanus, sicut ignis habet duos motus, vnum naturalem, quo sursum mouetur, alterum vero præternaturalem, idest, supra propriam naturam, quo circulariter mouetur: & iste præternaturalis est perpetuus, & conuenit ei secundum quod participat naturam cælestem, quod conuenit ei, vt obtinet primatum in sphæra elementari: sic anima intellectiua, quæ est suprema forma in materia, secundum sui supremum aliquid participat de natura substantiarum separatarū, & secundum seipsam aliquid aliud sibi proprium vendicat sibi; secundū suam propriam naturam vendicat sibi esse in corpore, & intelligere per conuersionem ad phātasmata, quoniā est essentialiter pars essentialis; secundum vero ꝙ participat substantias separatas, habet quod sit etiā extra corpus, vt sunt illæ substantiæ, et intelligat per conuersionem ad intelligibilia simpliciter, vt ille intelligunt: & ille primus modus est animę simpliciter naturalis, hiç vero secundus est præternaturalis.

Tertio obserua, ꝙ non inconuenit, quod hoc præternaturale sit diuturnius, aut perpetuum, quia nō dicitur præternaturale, quia a natura exorbitet, cum non sit contra illam, sed quia est supra illā, vt motus circularis ignis, qui semper ei actu conuenit, motus vero sursum non semper ei conuenit. Nec inconuenit ēt tale pręter naturale ex natura ipsius nasci non absolute, sed secūdum quod participat in sui supremo naturā superiorem, vt patet in motu circulari ignis, qui cum sit supremum in natura elementari, participat naturā cælestem, quoad motum eius. Vnde cum sit anima immortalis, & infima inter intellectuales, habet duo: vnum est corpus, quod est medium inter contraria; & alterum quod possit sola remanere. Primum habet ex proprijs, ex quib. habet ꝙ ratiocinetur, & colligat scientiam ex sensibilib. secundum vero habet ex participatione superiorum in supremo, vt intelligat principia, & quod quid est. His igitur præpositis, sit

Prima conclusio. Modus intelligēdi animæ nostræ per conuersionem ad phātasmata, est ei naturalis. Probatur, sicut se habet anima ad suum propriū corpus, quoad modū essendi, ita se habet ad sui conuersionē ad phantasmata in intelligendo: sed esse suo corpori vnita, est ei naturale; ergo intelligere per sui conuersionem est ei naturale.

Secunda concl. Intelligere per sui conuersionem ad intelligibilia simpliciter, est ei præter naturam. Probatur sicut se habet ad esse a suo corpore separata, ita se habet in sui conuersione ad intelligibilia simpliciter, sed esse a corpore separata, est ei præternaturale; igitur eius conuersio ad intelligibilia simpliciter, est ei præternaturale.

Tertia concl. Animam corpori vnitam intelligere per sui conuersionē ad intelligibilia simpliciter, est ei impossibile. Probatur, proprius modus intelligendi intellectus separati est impossibilis intellectui coniuncto: intelligere vero per influentiā diuini luminis est proprium intellectus separati; ergo

est

est impossibile intellectui coniuncto. Hæc de opinione Diui Thomæ.

Expositio opinionis Doctoris subtilis.

SCotus vero oppositam sententiam tenet in quarto, distinctione 45. quæstione prima, animam separatam per species intelligibiles in intellectu eius, post sui separationem in eius intellectu remanentes, posse quidditates per illas species, quæ in intellectiua memoria habitualiter erant sibi notæ, actu intelligere.

Pro intelligentia huius quæstionis obserua primo, omnes communiter tenere, omnem actum intelligendi, tam in animabus coniunctis, quam separatis, fieri per species intelligibiles, præter Henric. quolib. quarto, quæstione septima, & octaua, & Gotfred. quolib. nono, quæstio. 19. negantes speciem intelligibilem. Est autem controuersia inter Diuum Thomam, & Scotum; negat Sanct. Thomas animam separatam per species à rebus acceptas quidditates intelligere, sed solum per influxas à causis superiorib. Scotus autem per species à rebus acceptas intelligere, & negat per species influxas.

Secundo obserua, quod propter quatuor hæc species intelligibilis est ponenda, per omnes has species concedentes, & maxime per Scotum. Primo, propter vniuersalitatem obiecti, vniuersale enim non habet nisi esse obiectum apud intellectum, & non nisi per speciem. Secundo propter præsentiam obiecti in intellectu, non enim potest esse præsens intellectui, nisi obiectiue, & ipsam speciem. Tertio propter ipsius obiecti conseruationem, non. n. pōt eius esse obiectiuū, eiusq; præsentia obiectiua esse in intellectu nisi per speciē. Quarto propter intellectus nobilitatem, nō enim intellectus habet rationem memoriæ, nec potest quandocumq; vult homo actu intelligere, nisi per speciē, qđ pertinet ad intellectus nobilitatē.

Tertio obserua, quod hæc species habet esse permanens in intellectu cessante omni actu intellectus, & quo ad rationem permanentiæ habet rationem habitus, non autem quod sit habitus, qui est qualitas inclinans intellectum ad faciliter considerādum; immo ipsa est prior hoc habitu, & etiam actu, quo hic habitus gignitur. Ijs positis sit

Prima Concl. Species intelligibilis permanet in intellectu post actum intelligendi. Probatur, vt intellectus sit subiectum speciei intelligibilis, nō est necessaria, nec per se requisita eius cōiunctio ad corpus; ergo per non coniungi ad corpus, non aliter se habet in recipiendo speciē. Consequentia probatur, quia subiectum nō aliter se habet in recipiendo speciem seu accidēs per variationem eius, quod non est ratio recipiendi illud, nec aliquo modo necessarium in recipiendo, ipsa autem anima secundum se, & non quantum perficit corpus, est totale subiectū speciei, quia aliter Angelus non posset esse subiectum talium specierum. Antecedēs probo, quia species ista est forma simplex immaterialis, vel ad minus spiritualis in hoc, q̄ est inextensa & inextēsibilis: sed nihil simpliciter ī-materialiter recipitur in intellectu, in quantum coniunctus est simpliciter corpori, quia in quantum sic coniunctus; vel ergo in toto primo, vel illa cō

iunctio

iunctio erit aliqua ratio recipiendi:si-ue sic,siue sic receptum, non erit omnino immateriale hoc modo.

Secunda Conclusio.Species intelligibilis eodem modo potest informare intellectum separatum, sicut coniunctum; & tunc vltra, cum species intelligibilis coniuncta intellectui agenti & possibili,constituat rationem memoriæ perfectæ, sequitur,quod in intellectu separato poterit esse memoria eiusdem rationis, quæ fuit in coniuncto: Et vltra, cum memoria æque perfecta sit æque parens perfecti actus intelligentia, & verbi perfecti; sequitur, quod in intellectu separato poterit esse æque talis notitiæ & verbi genitio, sicut intellectui coniūcto; ergo anima separata per speciem intelligibilem in se retentam, cuiuscūque obiecti intelligibilis ab eo, dum erat coniuncta, receptam, poterit habere actualem notitiam, vt prius potuit habere, dum erat coniuncta. Hęc Conclusio est ad mentem Philosophi, qui vult primo de Anima,quod si non potest habere operationem separatam, nec esse. Et in tertio de Anima ponit scientiam proprie in intellectu, quod sicut anima per sensus est sensibilia, ita per scientiam est scibilia: scientia autem ex parte sua nata est incorruptibiliter permanere, & per cōsequens ex parte subiecti, cum subiectum sit incorruptibile, habens ipsam & in potentia accidentali ad considerandum, vt patet tertio, & 8. Physic. ergo anima separata est in potentia accidentali ad intelligendum obiecta prius sibi habitualiter nota; potest igitur ex se in actum exire.

Sed contra has conclusiones argumentatur primo, quia Augustinus 11. de Trin. cap. 3. inquit, quod cessante actu cogitandi nihil remanet in intelligentia, sed priusquam conuersa est ad memoriam, recedit ab ea. Hæc verba sonāt, quod nulla species intelligibilis remaneat in intellectu habitualiter, cessante actu.

Secundo, Auicen. septimo Natura. par. septima, ca. quinto, asserit, quod species non manet sine actu intelligendi.

Ad auctoritatem Augustini dico, quod loquitur ibi, nisi de acie sensitiua, quam vocat aciem cogitationis, quæ non manet in anima separata.

Ad auctoritatem autem Auicen. dico, quod ibi ponit duplicem modum intelligendi, ab inferiori, s. & superiori: & ab inferiori dicit quidem notitiam esse permansiuam, à superiori vero non. Ibi autem loquitur de notitia accepta per eum à causa superiori, quod species tantum durat quantum actus, quod dicit ad mentem sectæ suæ Mahumeticæ.

ARTICVLVS II.

An anima separata possit acquirere cognitionem alicuius prius ignoti.

Pars negatiua probatur, si posset acquirere cognitionē vnius ignoti, pari ratione & cuiuslibet, & ita distantia localis quantumcumque non impediret eius cognitionem, quod videtur esse contra Augustinum in lib. de Cura pro mortuis agēda, vbi vult, quod animę separatæ non nouerunt ea, quæ hic aguntur, nisi eis exprimātur ab Angelis, vel ad animabus ad eas

eas venientibus, quæ illa hic nouerunt.

Secundo, non potest esse transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium: res autem extra est omnino materialiter, in intellectu vero omnino immaterialiter; oportet ergo per medium transire, in quo sit aliquo modo materialiter, & aliquo modo immaterialiter: hic autem in sensu materialiter, quia secundum conditiones indiuiduales; & immaterialiter, quia secundum Philosophum 2. de Anima, sensus est receptiuus sine materia: materia, inquam, tali, qualē requirit forma realiter existens extra.

Tertio, si anima separata posset acquirere cognitionem alicuius prius noti, tunc frustra intellectus vniretur corpori: hoc est falsum; ergo & antecedens. Probo consequentiam, intellectus non vnitur propter perfectionem corporis, quia forma non est propter materiam, sed è conuerso, secundo Physic. ergo vnitur propter sui perfectionem acquirendam, vt scilicet per vsum sensuum in corpore acquirat scientiam: sed hoc frustra esset, si separata sine vsu sensuum posset eā acquirere.

In hac quæstione est duplex opposita sententia. Prima est D. Thomæ dist. 50. 4. quæst. 1. & Henrici quolibe. 10. 12. & 13. tenentium partem negatiuam. Scotus vero eodem lib. dist. nĉt. 45. quæst. secunda, tuetur quæstionis partem affirmatiuam.

Expositio opinionis D. Thomæ.

PRo intelligentia opinionis S. Thomæ obserua primo, quod anima separata à corpore nihil potest de nouo cognoscere per species intelligibiles acceptas à rebus, sed solum per influentiam à substātijs superioribus, Deo scilicet, & Angelis; & hoc loquēdo de naturali influentia, & naturali cognitione. Ratio mouens ipsum ad negandum, animam separatam posse quid ignotum cognoscere per species à rebus acceptas, est, quia inter recipiens & receptum debet esse aliqua conuenientia, species autem in sensibus existentes habēt conuenientiam cum intellectu, in quantum sunt sine materia, & cum rebus materialibus, in quātum sunt cum conditionibus materialibus, & ideo conuenienter sensus recipit à rebus materialibus, & intellectus à sensu, non autem intellectus recipit immediate à rebus materialibns, quia non est talis conuenientia; & ideo ob hoc, vt post separationē à corpore intelligat, non requiruntur aliquæ formæ receptæ, vel tunc, vel prius.

Secundo obserua, quod ne anima separata sit priuata omni naturali cognitione, de his, quæ in corpore vnita non nouit, prouidit Deus per naturales influentiās, tum ab eo impressas, tum ab Angelis, talia non cognita naturaliter cognoscere. His constitutis, sit

Prima Conclusio. Intellectus noster est medius inter substantias intellectuales, & res corporales; vnde in libro de causis dicit, animam nostram esse creatam in horizonte ęternitatis, & hoc quia per intellectum attingit

ad

ad substātias spirituales, in quantum vero est actus corporis attingit res corporales. Hoc autem sic probatur, omne medium quanto magis appropinquat vni extremo, tanto magis recedit ab altero, & è conuerso: sed anima rationalis, quæ mediat inter substantias intellectuales, & res corporeas (vt dictum est) dum separatur à corpore, quodammodo recedit à rebus corporalibus: igitur tūc accedit ad influxum substantiarum intelligibilium: vnde cum anima nostra in statu viæ maxime ad corpus accedat, dum est illius actus, non habet respectum ad res intellectuales, & ideo non recipit influētiam à superioribus substantijs, vt cognoscat, sed cognoscit per species à rebus receptas.

Secunda Conclusio. Anima nostra in dormiendo, et in mentis excessu, cognoscit quædam occulta. Probatur, quanto anima à corpore abstrahitur, tanto magis à substantijs spiritualibus influxum cognitionis recipit: sed in dormiendo, & in mentis excessu est quodāmodo à corpore abstracta; ergo tunc quædam occulta cognoscit, quæ in uigilia, & sine mentis excessu nō cognoscit.

Tertia Conclusio. Quando anima est actu à corpore separata, est paratissima ad recipiendum influentiam ab intelligentijs superioribus, Deo scilicet, & Angelis. Hæc Conclusio patet per ea, quæ prius dicta sunt. Et sic per huiusmodi influentiam habebit cognitionem maiorem, vel minorem, secundum modum suæ capacitatis. Hæc de expositione D. ui Thomæ.

Expositio opinionis Doctoris subtilis.

AD intelligentiam opinionis Scoti obseruandum primo, intellectum agentem animæ nostræ ex se, & sua ratione formali simul cum obiecto siue in se, & extra, siue in phantasmate, siue in specie intelligibili, producere speciem intelligibilem; possibilis vero cum obiecto, siue extra in re, siue in phantasmate, siue in specie intelligibili moueri, & simul cum illo producere actum intelligendi. Quod autem pro statu isto non ita sit, quod nō possit intellectus agens simul cum obiecto extra producere de illo speciē intelligibilem, & quod intellectus possibilis non possit ab illo moueri, & simul cum illo actu intelligendi producere, sed solum ab obiecto in phantasmate, aut specie intelligibili relucēte, hoc non est neque ratione coniunctionis animæ ad corpus, quia sic nec post resurrectionem posset intelligere, nisi dependendo à sensibus, vt nūc in statu isto; sed hoc est solum ratione status naturæ lassæ, Scotus ait in secundo Sent. dist. 3. quæst. 8. Sic quoq; quodlibet obiectum intelligibile, qđ ex natura sua est aptū in debita præsentia & proportionata passo sibi proportionato (hoc est, intellectu passibili) simul cum intellectu agente imprimere & sui ipsius actum intelligēdi, & speciem intelligibilem, dum intellectus animæ separatæ est sibi in proportionata distantia præsens simul cum intellectu possibili in ipso intellectu producit sui ipsius actum notitiæ intuitiuæ, & simul cum intellectu agente eiusdem animæ, in eodē intellectu possibili producit speciem intelligibilem pro sui abstractiua notitia

titia in eius essentia, vt videmus nunc idem obiectum sensibile, dum est in debita præsentia sensibus nostris præsens perducit in visu, sensu cōi, & imaginatiua sui intuitiuā notitiam, simul & sui phantasma in vi phantastica, quo postea abstractiue sensibus interioribus idem sensibile in eius absentia cognoscimus.

Secundo obserua, ꝙ si lapis, & alia grauia, sic ēt & leuia, quæ sunt multo viliora anima nostra, habēt in se ipsis propria principia intrinseca, quibus ex se ipsis possunt exire in suas proprias operationes, si non impediūtur, multo magis tenendū, & asserendū est, animā nostrā multo his oībus grauibus & leuibus excellentiorem habere propria principia naturalia attingēdi suas proprias operationes, nisi impediatur: propria ipsius animæ operatio est intelligere, & velle; ergo intellectu, & voluntate ex se potest exire in actum intelligendi, & volendi. Quocirca fatendum est, intellectum agentē animæ separatę simul cum obiecto sibi præsente, posse speciem illius obiecti in intellectu possibili causare & intellectum possibilē simul cum eodē obiecto actū intuitiuū in se causare, sine speciali influxu Dei, & Angelorū.

Tertio obserua, quod triplex est medium: in essendo, vt ignis in corpus esse calidum: in operando, vt instrumēta tum naturalia tum artificialia: & in essendo & operando simul, vt corpus humanum, cui anima nostra coniungitur; vnde medium in essendo quanto magis recedit ab vno extremo in essendo, tanto magis ad aliud accedit, vt corpus calidum in essēdo quanto magis recedit ab igne, & accedit ad frigidum corpus, tanto magis fit frigidum: sic est etiam, quanto artifex plus recedit ab vno instrumento in operando, tanto magis accedit ad aliud in operando. Sed quando medium est simul medium in essendo, & in operando, vt anima coniūcta corpori habet esse medium inter substantiā separatam, & esse corporeum, quanto recedit à corpore, tanto accedit ad substantiam separatam in essendo: sic etiam in operando, hoc est, dum in essendo erat forma informans, operabatur cum corpore, vt aliæ formæ, & habuit modum operandi formæ corporeæ, separata autem in operando, ipsa eundum modum habet in intelligendo, & volendo, quem substātię separatæ habent: sicut enim Angeli habentes intellectum cum obiecto intelligibili in debita distātia, intellectus agens speciem intelligibilem, pro abstractiua notitia obiecti, idem autem obiectum sua pręsentia simul cū possibili intellectu intuitiuā causat notitiam; sic etiam & anima separata, non quod ipsa accedat ad substātias separatas in operando, vt ab eis influxū naturalem in intelligendo recipiat, vt cōtraria tenet opinio; sed solum quoad hoc accedit eis in operando, vt ipsa eūdem modum, aut similem habeat in suas proprias operationes operando. His positis sit

Prima Cōcl. Dicere aīam separatā non posse aliquod ignotū scire, nisi à substantijs superioribus naturalē influxū recipiat in naturali cognitione, aīam intellectiuā multū vilificat. Probatur, quidquid pōt ex sua propria naturali virtute lapis, & alia grauia, aīa intellectiua multo viliora, multo magis, & absq; aliquo extrinseco adminiculo (nisi impediatur) pōt sua propria naturali virtute aīa itellectiua, q̇a quāto

natura

natura nobilior, tanto virtus naturalis est nobilior: sed grauia ex sua propria naturali virtute, sine adminiculo aliquo extrinseco (nisi impediantur) naturaliter descendunt deorsum; anima igitur multo magis sine aliquo extrinseco poterit ex se suas proprias operationes exercere, quæ sunt intelligere, & velle; ergo suis proprijs naturalibus principijs potest cum obiecto sibi proportionato, in ratione obiecti intelligere & velle.

Secunda Conclusio. Anima separata potest acquirere notitiam abstractiuam obiecti prius ignoti. Probo, actiuo sufficienti, & passiuo sufficienti sufficienter approximatis, potest sequi effectus, & si agens est naturale, sequitur effectus: nunc autem in anima separata, habente lapidem, vel aliud obiectum proportionaliter sibi præsens, concurrunt hæc omnia, agẽs scilicet sufficiens, & passum sufficiens respectu cognitionis abstractiuę, seu speciei intelligibilis talis obiecti, per quam habet notitiam abstractiuam; ergo poterit acqrere naturaliter notitiam abstractiuam talis obiecti prius ignoti. Minorem probo, quia intellectus agens cum obiecto est causa sufficiens speciei intelligibilis, nec minus potest cum obiecto extra, quam cum phantasmate, quod & contraria opinio concedit, quia nihil est in phãtasmate, propter quod sufficiat ad causandum speciem intelligibilem, quin eminentius sit in re, cuius est phantasma: intellectus autem posibilis est illius sufficienter receptiuus.

Tertia Cõclusio, Anima separata potest acquirere notitiam intuitiuã obiecti prius ignoti. Probo, causę sufficientes notitiæ intuitiuæ sunt obiectum in actuali existentia præsens, intellectus agens, et posibilis: hæc omnia possunt simul concurrere in anima separata; anima igitur separata potest intuitiuam cognitionẽ de prius ignoto habere. Probo quod necesse sit, rem ipsam immediate sufficere ad cognitionem actualem habendam de ipsa, quia species intelligibilis non sufficit ad cognitionem intuitiuam habendam obiecti, quia illa species repręsentat rem existentem, & non existentem, præsentem, vel non præsentem, & per consequens per ipsam nõ potest haberi cognitio de re vt existẽte, & in propria existentia: requiritur ergo necessaria præsentia obiecti ad sui intuitiuam notitiam, tam in causando intuitiuum actum, quã, & spẽm intelligibilem pro sui abstractiua notitia in eius absentia.

Quarta Cõclusio. Per solas species influxas a Deo, vel Angelis, non est possibilis intellectui separato vtraq; intellectio: & dato quod illa abstractiua sit posibilis, quia nunc est naturalis possibilis, tamen secunda erit de ipsa re in se existente, & non per talem influxum, vt patet in tertia conclusione. Præterea immoderata distantia obiecti, impedit illam intuitiuam intellectionem obiecti; ergo non potest haberi per talem influxum. Probo, quia secundum Augustinum de cura pro mortuis agenda, animæ illæ nesciunt, quæ hic aguntur, nisi ab Angelis discant, vel ab alijs animabus de nouo ad eas venientibus, quia illæ animæ possunt eis dicere, quæ hic nouerunt: sicut Ioannes Baptistã prędixit animabus sanctis in Limbo Christum eo esse descensurum. Sic exponit Gregor. illam quæstionem eius in Matth. Tu es qui venturus es? vnde si per species influxas cognoscerent illas conditiones

nes existentiæ rerum, non oporteret talia eis à sanctis et scientibus renunciari, ab Angelis scilicet, & animabus, vt isti sancti Doctores dicunt.

Quinta Conclusio. Videtur impossibile, aliquam speciem intelligibilem causari in anima ab Angelo per influxum. Probatur, si posset Angelus per talem influxū in anima separata speciem intelligibilē in intellectum imprimere, posset etiam & ipsam actualem notitiam immediate imprimere: sed per eos hoc non possunt; ergo nec speciem intelligibilem. Antecedens probatur, quia & intellectio etiam est quædam forma intentionalis respectu obiecti realis, sicut & ipsa species respectu eiusdem obiecti; posset etiā imprimere pari ratione volitionem, quæ est etiam quædam forma intentionalis: sed hoc nullus concedit; ergo neque potest speciem impremere.

Ad argumenta in principio articuli posita.

AD primum dico, de quocumq; cæteris paribus, posse habere notitiam. Ad illud vero, quod distantia localis non impediat; dico, quod non sequitur, quia cum sit obiectum agens finitum, non potest agere in passum quomodocumque distās, sed determinatam, & sibi proportionatā distantiam ad potentiam requirit, improportionata.n.impedit; videmus .n.qd qñ agens est magis actiuum, in maiorem distantiam agat, quando vero est minoris virtutis, in minorem posse agere distantiam, & per consequens concedo, quod non potest respectu obiecti quantumcumque distantis notitia causari in intellectu separato, sicut & in coniuncto.

Quod si dicas, Boetius de Hebdomadibus ait: Per se notum est, incorporalia in loco non esse; ergo nec in operatione sua distantiam localem requirere. Ad hanc Boetij auctoritatē distingue de loco circumscriptiuo, & diffinitiuo; negat Boetius incorporalia esse in loco circumscriptiuo, nō negat esse in loco diffinitiuo. Vnde nego consequentiam, Aristoteles enim in 8. Physic. ponit distantiam determinatam, etiam in actionem substantiæ separatæ, ponit enim ibi, quod intelligētia mouens orbem sit in aliqua parte illius orbis, à qua incipit motus, quasi ad actionem mouendi aliquid faciat præsentia localis, saltem diffinitiua mouentis. Et in 7. Physic. vult, quod agens & patiens sint simul, quod vel intelligitur de simultate per contactum, vbi non potest esse maior, sicut est in corporibus secundum eum: vel si ista simultas non potest, sed alia maior, puta præsentia mutua, de illa intelligatur: spiritus autem ad corpus maiorem potest habere præsentiam illa, quæ est per contactum. Vnde ex Aristotelis intentione, simultas per contactum motuum erit ex præsentia mutua, & per consequens nimia distantia impedit actionem; ideo nego illam consequentiam.

Ad secundum dico (vt in secundo notab. dixi) intellectum nostrū tum agentē tū patientē, ex sua ratione formali simul cum obiecto, tum in se & extra, tum in phantasmate, siue in specie intelligibili, posse tum speciem intelligibilem, tum actum producere; si autem non est ita modo, hoc non est ratione vnionis animæ ad corpus, solum autem ratione status præsentis. Dico ergo, posse ex se, ex obiecto in se, & extra in proportinata distantia

ab-

abstrahere speciem intelligibilē, sed quia pro statu isto in pęna peccati fuit ei hæc virtus quodammodo restricta, & limitata, ita vt dependeat à sēsibus; ideo nunc non potest ab obiecto sensibili speciem intelligibilem abstrahere, nisi ab obiecto imaginabili, separata vero dum est extra statum hunc, cū virtus eius erit quodammodo illimitata, poterit immediate à sensibili in se & extra, speciem intelligibilem abstrahere; Et tunc dico ad maiorem, qđ sit vera pro statu isto, in quo propter dependētiam, quam habet, positum est ei medium, ita quod non potest pro statu isto ab extremo ad extremū exire, nisi per medium imaginabile, sed post statum hunc, remoto hoc mēdio, propter independentiam intellectus à sensibus, & illimitationem virtutis suæ abstractiuæ, poterit sine tali medio à gradu magis distante, puta à sensibili extra, abstrahere speciem intelligibilem.

Ad tertium dico, quod vnio animæ ad corpus nō est finaliter propter perfectionem corporis, nec propter solā perfectionem animę, sed propter perfectionem totius ex his partibus consistentis, & ideo licet nulla perfectio possit accrescere huic parti, vel illi, quæ non possit haberi sine tali vnione, vnio tamen non sit frustra, quia perfectio totius, quæ principaliter intenditur, à natura non potest haberi, nisi illo modo.

ARTICVLVS III.

An anima separata possit recordari praeteritorum, quaecumque cuncta ipsa nouit.

Pars negatiua probatur, Nulla potentia sensitiua manet in anima separata, quantum ad possibilitatem habendi actum: sed memoria est vis sensitiua, per Aristotelem in libro de memoria & reminiscentia; igitur nihil præteritorum, quæ hic nouit, recordari potest.

Secundo, si anima separata posset recordari præteritorum, quæ nouit, tunc memoria non repugnaret intellectui: sed ipsa intellectui repugnat; ergo præteritorum recordari nō potest. Minor probatur, quia si non repugnaret intellectui, idem esset obiectum intellectus, & memoriæ, quia obiectum intellectus est vniuersale, per Aristotelem 1. Physico. & secundo de Anima, quod abstrahit ab hoc, & nunc, & fore, & huiusmodi conditionibus respicientibus existentiam determinatam, vtpote præteritionē; ergo memoria repugnat intellectui.

Tertio sequeretur, quod animæ beatæ haberent recordationem omnium peccatorum commissorum, Consequens est falsum, per illud Isaiæ: Ecce creo Cælum nouum. sequitur postea: Obliuioni dentur angustiæ priores. Eandem etiam sententiam sentit Gregorius ibi illud exponens; Tum quia ista recordatio esset magnæ miseriæ, quia magnæ displicentiæ, quia non posset beatus complacere in malo commisso, nec neutro modo se habere, quia non stat hoc cū perfecta charitate; ergo haberet displi-

splicentia, quod ei teiam repugnat; ergo non recordatur præteritorum.

De hac quæstione disputat Scotus in quarto distinct. 45. questione tertia. Pro cuius intelligentia est Primo notandum, quod ibi Scotus diffinit primo, quid sit actus recordationis, dicens: Recordatio est cognitio seu cogitatio actus alicuius potentiæ ipsius recordantis.& hoc in quantum præteriti. Dicit, alicuius potiæ, quia hoc intelligitur tam de actu intrinseco, quam extrinseco, cuiuscumque potentiæ ipsius recordantis. Dicit, ipsius recordantis, quia licet quis recordatur de actu alicuius potentiæ cuiuscumque alterius, & non recordatur de actu suo, quo vidit, aut audiuit, aut alio modo sciuit actum quemcũque alterius, non dicitur recordari, quia ad actum recordationis requiritur, se actum illius aliquo modo prius sciuisse, si autem de actu suo, quo sciuit, non recordatur, nec de actu alterius recordari dici potest.

Secundo obserua, quod ex hoc ver bo (in quantum præteriti) quatuor certa sequuntur. Primum est, quod potentia recordatiua habeat talem actum suum post tempus, alioquin actus ille non erit præteriti temporis, vt præteriti, ita quod actus recordandi per se succedit recordato. Secũdum, quod potentia recordatiua percipiat fluxum temporis inter illud instans, vel tempus, in quo fuit illud, quod est obiectũ recordationis,& instãs pręsentis pceptionis eiusdẽ obiecti pcogniti.

Tertium, quod actus illius potentiæ, quod est obiectum illius recordationis, nõ sit in se pręsens, aliter enim eius recordatio non esset, vt præteriti. Quartum est, quod talis actus præteritus sit præsens per speciem illum repræsentantem, cum enim oporteat omne obiectum esse præsens ad actũ recordandi, nõ possit autem esse in se pręsens, necesse est per speciem suam esse pręsens. Vnde ex hoc sequitur, ꝙ potentia recordatiua sit conseruatiua speciei,& hoc loquendo de totali potentia recordatiua, siue sint duæ, quarum vna sit speciei conseruatiua, & alia cognitiua; siue vna habẽs vtrumque actum, hoc non curo, saltem ad recordationem requiritur speciei conseruatio obiecti recordabilis.

Tertio obserua, quod ex recordatione illius obiecti recordabilis, quod est actus pręteriti ipsius recordantis, ẽt alia quatuor certa sequuntur. Primũ est, ꝙ recordatio duplex habet obiectum, remotũ scilicet, & proximum: Primũ est illud, circa ꝙ recordans, aut alius, habuit actum humanũ; aliud est actus humanus præteritus, tendens in obiectũ illud; vt recordor heri Petrum edisse, primũ & remotũ obiectũ est actus humanus edẽdi in pręterito, obiectum vero propinquũ est actus videndi, quo ego vidi eũ edentem, & cibos, quos vidi eũ comedisse. Secũdum est, quod oporteat potentiam recordatiuam habere speciẽ (& hoc loquendo de tota integra memoria requisita ad recordationẽ) & non potest imprimi hęc species ab obiecto, quando nõ est, vel quando nõ est in se pręsens, necesse est eam imprimi ab obiecto, quãdo est pręsens: illud obiectum proximũ est actus humanus præteritus, quo .s. video Petrum edentẽ; ergo dũ fuit in mea potentia visiua actus ille videndi, imprimebatur in memoria mea eius species necessaria. Tertium est, quod nullus potest habere recordationem, nisi de actu suo proprio, & hoc huma-

humano (loquendo de recordatione propriè dicta) & de obiecto proximo, quia solum per illum cognitum, vt obiectum proximum, cognosco obiectum eius, quod est obiectum remotum recordationis: Et per consequens nullus recordari potest de actu alterius, vt obiectum remotum, quin recordetur de actu suo, quod est obiectum propinquum suæ recordationis. Quartum est, quod cum non possit in mea potentia visiua species actus humani præteriti imprimi nisi species meæ visionis, cuius speciei actus iste visionis est obiectū, sequitur qd actus, iste cognoscendi præteritus sit obiectum potentiæ recordatiuæ.

Quarto obserua, quod in homine est duplex memoria: vna in parte sensitiua, alia vero in parte intellectiua. Recordatio memoriæ in parte sensitiua videtur esse tam in imaginatiua, quam cogitatiua sensitiua. Dico, sensitiua, ad differentiam cogitatiuæ partis intellectiuæ, & potest esse cogitatio cuiuscūq; potentiæ inferioris ad ipsā actus p. eriti, vt præteriti ipsius recordantis Dico, cuiuscumque potentiæ inferioris ad ipsam sensitiuam cogitatiuā, ad differentiam recordationis memoriæ partis intellectiuæ, quæ potest esse cuiuscumq; actus omnis potentiæ ipsius recordantis. Ratio autem est, quia omnis actus tam intrinsecus, quam extrinsecus omnium potentiarum in homine, quæ sunt inferiores ad hanc cogitatiuam, potest imprimere in ea speciem suam, per quam potest postea de obiecto illius speciei, tanquam obiecto proximo ipsius recordationis, recordari. Hæc enim memoria non solum est conseruatiua omnū specierū quæ per sensus exteriores percipiuntur, sed etiam specierum omnium actuum quarumcumq; potentiarum, quæ ad hanc cogitatiuam sunt inferiores. Aduerte quod dixi, hanc potentiā posse recordari actum aliarum potentiarum, quia ipsa non potest recordari actuum suorum, quia non est potētia reflexiua, sed alia memoria est potentia sui actus recordatiua, hoc est, illa, quę est in parte intellectiua.

Sed obijcies probando, quod in parte sensitiua non possit esse memoria, primo, quia potentia memoratiua habet percipere tempus (vt dictum in secundo notab.) tempus autem est numerus motus secundum prius, & posterius, ex 4. Phys. sed hoc non potest percipi sine comparatione posterioris ad prius, nullus autē sensus potest talē collationem percipere, quia hoc est proprium intellectus. Præterea oportet recordātē percipere actum, dum præsens est, vt in 3. notab. dictum est: sed sensitiua non potest percipere actū sentiendi, dum præsens est, saltē vniuersaliter, quia actus supremæ sensitiuæ non potest percipi ab aliquo sēsu, nec superiori, nec inferiori, patet, nec à se ipsa, quia non est, nec super se ipsam, nec super actū suum conuersiua, & tamē cuiuslibet sēsationis in nobis pōt esse recordatio, vt experimur; igitur recordatio generaliter non est alicuius sensitiuæ. Præterea sēsitiua nō percipit primo nisi qualitatem aliquā sensitiuam, vnde Phil. 2. de Anima, vt cōcedat visionem aliquo modo esse à visu perceptam, dicit illam esse aliquo modo coloratam, sed non recipit propriam speciem suæ visionis, nisi alicuius qualitatis: sed sensatio illa, cuius est recordatio, nō pōt e... aliquo modo qualitas sensibilis, quia quæcumq; sensatio, vt color is, vel soni, vel saporis, æque potest esse recordata; ergo

illa

illa species requisita ad recordationē non est sensus alicuius potentiæ rece- priuæ. Præterea non oportet ponere in parte sensitiua hominis aliquā operationem sensitiuam, quæ non potest concludi esse in bruto, quia in quibusdam brutis æque est excellens sensitiua quantū ad omnes actus sensitiuæ, quos experimur in nobis: sed ista recordatio non potest concludi in bruto ex actib. eius, quia videmus omnes actus brutorum, ex quibus posset ista recordatio concludi, vt qui videtur esse actus prudentiæ, vel prouidentiæ, vt in formica, viodicandi, & benefaciendi, & huiusmodi quæ in brutis vidētur, quæ omnia potest sustineri fieri sine cognitione pręteriti, vt præteriti, sed solum hæc faciunt ex sola apprehensione rei delectabilis, aut tristabilis, aut ex suæ complexionis sola inclinatione naturali, & huiusmodi, quia bruta de nouo genita, sine experientia aliqua præteritorum faciunt multa, tamquam si præteritorum experiētiam habuissent.

Ad has rationes respondeo. Ad illud de perceptione temporis, dicit Aristot. in libello de Memoria & reminiscentia, quod primo sensitiuo, quo percipimus magnitudinem, percipimus & tempus. Nec obstat, quod tempus est successiuū, quia motus est successiuus, & motus est per se sensibilis, ex secundo de Anima. Nec obstat, quod tempus dicitur numerus, quia etiam numerus est per se sensibilis, vt ibidem patet, & quarto Physic. ca. de Tempore. Ad illud de collatione, quod pertineat ad intellectum, concedo ad notitiam distinctā illius, nego, quod sensus etiam nō percipiat, licet confuse, respectu intellectus. Ad secundum patet responsio in quarto notab. Ad tertium dico, quod maior illa est vera de sensu exteriori, & communi, non autem de sensibus alijs interioribus, vt in quarto notab. determinatum est. Ad quartum & vltimum dico, quod licet quoad aliquos actus, qui videntur fieri cum memoria præteritorum, possit sustineri non fieri cum tali memoria, non potest tamen negari de multis alijs eorum actibus, quod non possunt fieri sine memoria præteritorum, vt videmus animalia ire ad fontes aquarum, dum sitiunt, vbi sciunt esse fontes, & ad campos, ubi sciunt bona esse pascua, quod non est sine memoria fontium, aut fluuiorum, & camporum boni pascui, & similium.

Quinto obserua, quod in parte intellectiua est duplex ratio memoriæ, licet in se vnica sit: vna, ratione abstractionis vniuersalium, & hæc pertinet ad memoriam scientificam, quæ proprie est vniuersalium & necessariorū: alia vero ratione singularium absentium, aut præteritorum, de quibus aliqua singularis notitia fuit præhabita, & hæc est contingentium; & hac memoria memoratur homo actuum omnium potentiarum, etiam suorum actuum, cum hæc memoria sit reflexiua, & conuersiua supra se ipsam, & actus suos. His ergo positis sit

Prima Conclusio. Quicquid intuitiuè cognoscit omnis potētia inferior ad intellectum in homine pro statu isto, etiam simul cum eisdem potentijs intuitiue intellectus noster intelligit, quicquid enim oculus intuitiue cognoscit, simul cum eo & sensus cōmunis imaginatiua cogitatiua & intellectus cognoscunt, cum vna in intuitiue videndo ab alia dependeat. Quod probo primo sic, quicquid

potest potentia inferiorum multo magis potest & sua superior, cui subordinatur; omnes autem istæ potentiæ ad inuicem subordinantur, semper enim inferior ad suam superiorē subordinatur, nec potest in actum exire superior, nisi prius natura exeat inferior, & semper superior est longe perfectior & excellētior sua inferiori, vt patet de sensibus exterioribus, & communi, cum iste sit longe superior in pfectione quinq; sensibus sibi subordinatis, sentiens quicquid & illi sentiunt, & perfectius, & vltra aliquid plus. Quod idem dicendum est de omnibus prædictis potentijs ad suas inferiores subordinatas. Secundo probo per hoc, quod intellectus cognoscit propositiones contingentes veras, & ex illis syllogizat: formare autē propositiones, & syllogizare, proprium est intellectui, illarum autem veritas est de obiectis intuitiue cognitis, sub ratione existentiæ, sub qua ratione cognoscuntur à sensibus.

Secunda Conclusio. Necesse est ponere memoriam in partem intellectiuam hominis. Quod probo primo sic, quæcumque virtus cognoscit actum, vt est obiecti, aliquo modo cognoscit obiectum: sed hoc obiectum triangulū habere tres angulos (vt est verum, demonstratum, & scitum) potest solus intellectus cognoscere, ita quod nullus sensus potest cognoscere illum actum me speculatū fuisse, triangulum habere tres angulos; ergo necessario est memoria in parte intellectiua. Præterea cognitio discursiua per syllogismum discursiuum solum ad intellectum pertinet: talis est cognitio reminiscentiæ, reminiscens enim discurrit à quibusdam notis, ad illud, qđ aliqualiter oblitum est, & licet non fit ibi syllogismus, quia semper est ex præmissis ad conclusionem, proceditur enim ibi à contrarijs, vel à similibus, vel quibuscumque habentibus ordinem aliquem in sentiri ad illud, quod quærimus, tamen nec talis collatio potest competere virtuti sēsitiuæ; eidem autem virtuti competit discursus, & cognitio terminans discursum, recordari vero terminat illum discursum; igitur est partis intellectiuæ illud recordari. Præterea in intellectu inueniuntur omnes conditiones pertinentes ad recordari; ergo est partis intellectiuæ. Antecedens probo, quia potest percipere tempus, & habere actum suum post tempus, & sic de cæteris: potest etiam recordari cuiuscumq; obiecti, cuius potest memoria sensitiua recordari, quia potest actum illum, qui est proximum obiectum, intuitiue cognoscere quando est, & ita recordari postquam fuit: Potest etiam recordari multorum obiectorum proximorum, quorum nō potest sensitiua recordari, vt intellectionis, & volitionis. Quod autem talium recordetur, probo, quia aliter homo non posset pœnitere de malis volitionibus, nec præteritam intellectionem, vt præteritam conferre ad futuram, nec per consequens ex eo quod ista speculatus est, ordinare ad speculandum alia sequentia. Ex his hæc omnia destruūtur, si intellectionum, & volitionum non recordamur.

Tertia Conclusio. Memoria sensitiua est sufficiens ad operandum sine intellectu, vt patet in brutis: sed memoria intellectiua non potest operari sine memoria sensitiua; sicut nec possumus sine phantasmate intelligere, ideo ait Aristoteles, hominem esse bene, & male memoratiuum,

non

non quia intellectus eius bene, & male conseruet speciem eius, quod prę-intellexit, sed quia memoria eius sensitiua, quæ concurrit cum intellectiua etiam ad recordationem intellectiuæ, est bene, & male retentiua: intellectiua enim forte semper quamcumque speciem intelligibilem conseruat, sed non potest in actum suum exire, quia species sensibilis deleta est à memoria sensitiua, sine qua non sufficit ad operandum. Quod sic primo probo, omne receptum est in recipiente per modum recipientis: sed intellectus est virtus immaterialis, & immutabilis ab his passionibus corporalibus; igitur species eius indelebiliter manet in eo. Vnde Aristoteles assignat labilitatē speciei in memoria sensitiua, quia organū sic, & sic patitur & mouetur. Secundo, quando aliquis reminiscitur, oportet quod habeat apud se aliquod manens, per quod sciat esse illud, cuius prius meminit, & post oblitus est: istud autem manens non potest poni in parte sensitiua, quia illud deletum est, saltem non manet perfecte, nec sufficienter ad actum recordandi; igitur probabile est, quod illud sit species intelligibilis manēs in intellectu perfecte, & sic recuperata specie in memoria sensitiua, quæ fuit prius deleta per collationem ad speciem intelligibilem manentem, cognoscitur illud obiectum recordatum esse.

Quarta Conclusio. Animæ è corpore separatæ non manet memoria sensitiua. Probatur, quia potentia sensitiua formaliter includit formam quandam totius compositi ex corpore mixto, & anima perficiente proportionabiliter ad actum correspondente tali toto: sed in separatione e corpore destruitur illud totū ex corpore mixto compositum; ergo destruitur esse totale totius sensitiuæ, cuius erat actus recordandi; impossibile est igitur in anima separata remanere memoriā partis sēsitiuæ.

Quinta Conclusio. In anima separata remanet memoria in parte intellectiua, quam habet, dum est coniuncta. Probatur, illa sola potentia destruitur separata anima à corpore, quæ est aliquo organo corporeo alligata, vt in proxima conclusione probatū est: Memoria vero intellectiua nulli organo corporeo est alligata, sicut & ipse intellectus; manet igitur memoria intellectiua in aīa separata.

Sexta Conclusio. Anima separata recordari potest omnium prætertorum, quæ ipsa nouit coniuncta. Probatur, quia memoria intellectiua potest quando vult recordari, ad minus successiue omnium illorum obiectorum, quorum retinet species intelligibiles dum est separata: sed memoria intellectiua separata è corpore, retinet ī se oēs species intelligibiles, quas in se recepit, dum erat cum anima corpori coniuncta; ergo poterit per illas species recordari omnium præteritorum, quę in hac vita coniuncta nouit. Probo minorem, quia prius in tertia Conclusione duobus rationibus probatū fuit, species intelligibiles indelebiliter in memoria permanere, nihil .n. aliud requiritur ad actū memoriæ, nisi præsentia obiecti per speciē suā.

Sed obijcies, species in memoria intellectiua non sufficit ad actum recordationis, dum anima est coniuncta; ergo neque vt est à corpore separata. Antecedens patet per ea, quæ dicta sunt in tertia Conclusione; Consequētiam probo, quia anima separata non

potest esse capax illius tristitiæ, quam nata est illa recordatio causare, obiectum enim illud beatificum in causando gaudium, vincit virtutem illius recordationis in causando tristitiam, dicit enim Aristoteles 7. Ethicor. delectatio vehemens excludit quamcumque tristitiam, non solum contrariam, sed etiam contingentem.

Sed obijcies, habet nolle respectu illius recordationis; ergo beatus non habet quicquid vult; ergo non est beatus. Probo, quia beatus habet quicquid vult, per Augustinum de Trin. 5. Respondetur, beatus habet quicquid vult de præsenti, vel de futuro, non autem de præterito; nec hoc arguit miseriam; impossibile est enim præteritum non fuisse.

ARTICVLVS IV.

An beati cognoscant orationes, quas offerimus.

PArs negatiua probatur primo, quia si hoc esset, finis eius esset vt orarent pro nobis. Consequens autem est inconueniens, quia non sunt in statu merendi; igitur non possunt orare, quia in oratione per se cõsistit meritũ.

Præterea solus Deus cognoscit cordis secreta: Ipse nouit abscondita cordis, inquit Propheta: orationes autem cõiter sunt mentales; igitur huiusmodi orationes eis penitus erunt ignotæ.

Præterea Isaias inquit ex parte populi Dei: Abraham nesciuit nos, & Israel ignorauit nos: vbi ait Augustinus, quod mortui, immo sancti quid agant viui, nesciunt.

Hanc quæstionem disputat Scotus in 4. d. 45. q. 4. Et pro intelligentia huius difficultatis ad mẽtem Scoti ibi 1. obserua, nostras orationes, quas Deo offerimus, esse in duplici differentia; quædam sunt vocales, vt illæ, quæ publicè in Missis, & Horis Canonicis in Ecclesijs fiunt; quędam vero sunt mentales, & priuatæ, quæ sunt desideria Deo oblata, ea intentione, vt ab ipso Deo optatum impetretur.

Secũdo nota, quod beatum rogare pro alio duobus modis intelligi potest: primo mẽtali habituali oratione: secundo vero modo mentali actuali oratione. Si loquimur de prima, omnes beati perpetuè, & generaliter pro omnibus electis orãt, & de hac oratione nulla est difficultas. Si autem loquimur de actuali, hac actuali oratione rogat beatus specialiter, quando sibi reuelatur aliquem ipsum actu inuocare, quia rationabile est, vt velit merita sua illi valere ad salutem, qui Deum specialiter inuocat, sibi per illa merita subueniri; illa autem oratio non repugnat beatitudini, quia bene põtest aliquis perfectionem summam adeptus velle, vt sua merita, per quæ ad illam perfectionem attigit, alius per suã orationem attingat, ita vt illa sua merita non sibi solũ sint propria, sed alijs, Dei beneplacito acceptantis, valeant: sicut posset aliquis summum gradum adeptus in Curia regis per aliqua obsequia, velle orare pro alijs, non vt per huiusmodi orationem maiorem gradũ amicitię attingat, sed vt merita, per quæ talem gradum attigit, alijs ad huiusmodi recurrentibus succurrant: & hoc supposita liberalitate regis illa acceptãtis, non tantũ pro illo, sed & pro alijs sua liberalitate, qua pro minori bono nõ tantum maius bonũ tribuit, sed etiã plura bona, dũ tamen per nouum actũ voluntatis plures illud bonũ sibi applicent, & faciant quasi suum.

Sed

Sed obijcies contra, aut beati vidēt, Deum talem velle saluare, aut nolle, aut nō velle: Si velle, ergo sciunt quod saluabit; frustra ergo orabunt: si nolle, non orabunt pro aliquo ipsi Deo nolito: si non velle, sciunt ꝙ non eueniet; frustra ergo orabunt. Respōdetur, nullum membrū oportet dare, necdum de salute finali illius, qui orat, nec de exauditione illius orationis, quam tūc offert; non. n. sequitur, Deus reuelat Petro Ioannem nunc petere aliquid per merita Petri; ergo reuelat Petro Ioannem saluandum, vel non saluandum. Nec ēt sequitur, si sibi reuelat Ioānem exaudiendum, vel nōn exaudiēdum in ista petitio est, tamen dato, ꝙ reueletur sibi exaudiendum, vel non, in ista petitione, non sequitur, igitur orat frustra, quia sicut Deus vult illū saluare, & exaudire, ita vult per determinata media, vtpote Beati Petri, ipsum gratiam, quā petit, habere: Si autem reuelatur Petro determinate, ꝙ Deus nollet illam orationem exaudire, Petrus nō erit ibi mediator in orādo: Si vero non reuelatur sibi, nec ꝙ velit, nec ꝙ nolit, Petrus orans expectat, vt orationem suā consequatur: determinata reuelatio exauditionis, vel saltem determinatus effectus exauditionis, quantum ad ipsum petentem.

Tertio nota, quod omnis essētia rei intelligibilis finita, & quęlibet eius intrinseca operatio, intellectui separato est obiectum magis proportionatum, quam aliquod sensibile, quia intellectui puro purum intelligibile finitum est magis proportionatum; & ideo omnis intellectus separatus, etiam animæ nostræ, potest intuitiuè videre omnem essentiam cuiuscumq; Angeli, & animę separatę, & omnes eorum intrinsecas operationes, tū intellectus, tum etiam volūtatis, quia essentia Angeli, & animę, est ei intimior quacumque eorum operatione; & dum potest omnis intellectus separatus omnē eorum essentiam intuitiuè videre, dum fuerit talis essentia in debita distantia sibi præsens, multo magis etiam & cū essentia omnem eorum operationem intrinsecā, quia si potest essentiam videre, quę est eis intimior, multo magis eorum tales operationes: nec refert, si talis operatio est eis intima in inhærendo, etiamsi quid erit intimum in essendo, quod maius est.

Sed contra obijcies, intellectus actū suum proprium, sic etiam voluntas, habet occultum cuicumque creaturæ, quia hæc sunt intima creaturæ, & per consequens nihil hęc scire pōt, nisi qđ est intimū creaturæ: tale aūt est solus Deus, qui illabitur ei; igitur nullus intellectus separatus pōt intelligere intrinsecā operationē, tum Angelorū, tum etiā aīæ separatę. Præterea intellectus separatus, & coniunctus habent idem obiectum primum: sed sub subiecto primo intellectus coniuncti non continetur eius operatio; igitur nec sub subiecto primo intellectus separati. Ad primum dico, quod neque actus intellectus, neq; voluntatis de ratione formali sunt obiecta occulta cuicumq; creaturæ, imò ex se obiecta naturalia cuicūq; intellectui separato, nec actus volūtatis per actum, cuius est actus, ex libertate voluntatis occultari poterit, sed erit cuicumq; intellectui separato naturale obiectum; manifestum est. n. meū intellectū posse intelligere oēm actū meæ voluntatis, sed alius intellectus creatus perfectior potest in oē illud obiectum, qđ potest meus intellectus: Intellectus autē noster separatus aut est ęq; perfectus, aut perfectior cō-

iun-

iuncto; & ideo poterit cognoscere non solum actum intellectus, sed etiam voluntatis alterius in debita distantia sibi præsens, & ideo maior assumpta in argumento est falsa. Ad secundum dico, quod aliud est loqui de obiecto primo motiuo nostri intellectus, vt talis potentia; & vt intellectus est. & aliud de primo obiecto motiuo intellectus nostri pro statu isto: obiectũ enim primo modo est omne ens creatum, sed obiectum primum secundo modo est quidditas rei sensibilis. Et ratio est, quia nunc intellectus noster determinate mouetur a sensibilibus, vel ab his, quæ ab eis abstrahuntur, propter immediatum ordinem eius ad phãtasiam, qui ordo post separationem amplius non erit: vnde accipiendo primum obiectum primo modo, maior est vera, et minor falsa; secundo vero modo minor vera, maior falsa. His positis, sit

Prima conclusio. Anima separata potest intuitiue videre omnem orationem vocalem, quam per sensus corporis coniuncta cognoscere potest; atque mentalem, nisi immoderata distãtia impediat. Probatur vtraq; pars, primo prima: aĩa separata potest & abstractiuè, & intuitiue cognoscere omne obiectum sibi proportionatum, et sub primo obiecto intellectus separati contentum: sed oratio tam vocalis, quam mentalis continetur sub adæquato motiuo obiecto intellectus separati, quia est ens creatum, vt in vltimo notabili dictum est: ergo potest illam & intuitiue, & abstractiue cognoscere. Probatur secunda pars, nullum actiuũ agit nisi in passum sibi debite approximatum: sed immoderata distantia facit passum nõ esse suo proportionato agenti debite approximatum; ergo nisi anima separata erit in debita distantia, non poterit intuitiue cognoscere neque vocales, neq: mentales orationes.

Secunda Conclusio. Intellectus separatus tum Angeli, tum animæ nostræ potest intuitiue videre omnem intelligibilis rei essentiam creatam, & eius intrinsecam operationem. Probatur, quia intellectus meus potest intelligere omnem actum meę voluntatis: sed alius intellectus creatus meo perfectior, potest in omne illud obiectum, in quod potest intellectus meus, si nõ impediat determinatus ordo ad alia intelligibilia, nec defectus proportionatæ præsentiæ: intellectus autem separatus est æque perfectus, sicut intellectus coniunctus, vel perfectior, & non determinatur ex aliquo ordine ad non cognoscendum operationes alterius intellectus, vel voluntatis; nec præsentia requisita necessario deficit, quia potest esse sine illapsu, aliter enim Angelus nullam posset habere debitam præsentiam respectu alterius a se, cum nulli illabatur, hoc enim creaturæ repugnat; igitur omnis intellectus separatus, etiam animæ nostrę, potest intuitiue videre omnem intrinsecam operationem cuiuscumque essentiæ rei intelligibilis, & multo magis omnem eius essentiam. Præterea omnis intellectus separatus potest intuitiue videre omne illud, quod sub suo adæquato obiecto continetur: omnis autem rei intelligibilis essentia, omnisque eius intrinseca, & extrinseca operatio, continetur sub ente creato, quod est eius obiectum creatum; igitur omnem creatam essentiam, omnemque eis operationem intuitiue cognoscere potest.

Tertia conclusio. Non est necessarium

rium

rium ex ratione beatitudinis, beatum videre in Verbo orationes nostras, neque regulariter, neque vniuersaliter, neque eorum reuelatio necessario sequitur beatitudinem. Probatur pro vtraque parte; & pro prima, quia illud, quod necessario beatus intuitiue videt ex ratione beatitudinis, est ipse Deus clare visus cum attributis suis: orationes autem nostræ nil sunt huiusmodi; ergo earum visio non est necessaria ex ratione beatitudinis. Probatur secunda pars, visio necessario sequens beatitudinem non transcendit visionem quidditatum, seu quorum essentia visa est necessaria ratio videndi Deum in omnibus operibus suis circa creaturam: sed visio nostrarũ orationum transcendit harum quidditatum visionem; ergo eius visio in verbo non est necessaria sequela beatitudinis.

Quarta conclusio. Probabile est, quod Deus reuelet beatis orationes eis factas, vel ipsi Deo nomine eorum oblatas. Probatur, quia pie credendum est, velle Deum beatos esse coadiutores ad salutem nostram, circa salutem iuxta petitiones nostras eis ad Deum eorum nomine factas: sed propter improportionatam distantiam inter beatos in cælo commorantes, & nos viatores in terra habitantes, impossibile est nostras orationes scire, nisi fuerint eius ab ipso Deo in Verbo reuelatæ; ergo congruum, & pium est, has orationes in Verbo intuitiue videre, aliterenim non possent esse Dei coadiutores ad petendum apud eum, quæ nobis pro nostra salute necessaria sunt, prout eis nos coadiuuare competere potest.

Ad argumenta in principio Articuli posita.

AD primum dico, quod duobus modis aliquis est in statu merẽdi: aut sibi, aut alijs merito suo: Sibi, in præterito acquisito, & sic concedo, quod beati non sunt in statu aliquid sibi merendi, aut impetrandi; sed nego, quod non sint vsq; ad finem mundi in statu merendi, pro alijs impetratiue, quia sicut impetrat beatus alijs, & non sibi, ita causat quodammodo meritum alijs, & non sibi oratio enim sua est dispositio de congruo, vt per eã Deus conferat illud, quod impetrat illi, cui petit: Sicut rex volens præstare gratiam ei, qui nõ statim esset dignus exaudiri, ad intercessionem alterius, qui maxime ei acceptus est, dat quod petit, licet ille ad intercessionem cuius præstat, nullum gradum amicitiæ apud eum sibi meretur.

Ad secundum, & ad auctoritatem Prophetæ, dico, quod solus Deus nouit abscondita cordis, vt Iudex vniuersalis omnium talium occultorum eo modo, quo nec Angeli boni, nec mali, nec animæ separatæ scire possunt, propter defectum debitæ præsentiæ: Mali quoque spiritus multa talia non cognoscunt, quæ dum sunt eis improportionata præsentia ad posse illa naturaliter videre, Deo impediente, per cuius impedimentum multa ignorãt, quę possent sine tali impedimento scire naturaliter. Dico ergo, quod sicut oculus corporeus animæ coniunctæ naturaliter videt intuitiue quicquid est in me modo visibile, me intuitiue vidente, sic quoque omnis intellectus angelicus non impeditus, intuitiuè videt quicquid est in intellectu & volũtate,

tate, & quamcumque operationem cuiuscumque Angeli, & animæ separatæ & coniunctæ, & quicquid est in intimo cordis humani; dum hæc sunt in sibi proportionata distantia præsentia, simul cum tota eorum essentia; et omnium eorum, quæ in eis sunt; Deus autem solus nouit abscondita cordis vniuersaliter, ex propria sua perfectione, ita quod impossibile est, vt per aliquid impediens quid sibi lateat, omni vero intellectui creato possibile est, Deo, aut alio impediente, omnia vel quædam eos latere.

Ad tertium dico, aliud est loqui de beatis in cælo commorantibus, & aliud est de animabus in limbo, & etiã in purgatorio permanentibus; beatis enim regulariter in Verbo reuelãtur, quæ ad Dei gloriam spectant, & quæ eorum beatitudinẽ augent, et quę spectant ad causalitatem beatitudinis aliorum, vt est reuelatio orationum viatorum: Animæ vero, quæ sunt in purgatorio, & quæ erant prius in limbo, propter immoderatam distantiam, neque quæ in cælo videntur, neque quæ hic in terris, naturali notitia intuitiua scire possunt; quocirca dico ad auctoritatem Prophetæ, quod ipse ibi loquitur de animabus Abrahæ, & Iacob in limbo permanentibus, quæ cum non essent beatę, scire non potuerunt, quicquid contigerit Iudæis filijs eorum in Ierusalem habitantibus, & in terra promissionis, nec naturali notitia intuitiua, nec notitia specialis reuelationis, quæ habetur in Verbo, cum tunc non adhuc erant in statu suę glorificationis.

Ad argumenta posita in principio Controuersiæ.

AD primum dico, quod quando forma, quæ est pars totius essentialis, est nata per se esse, & a suo subiecto est separabilis, & vt separata habet aliquas proprias operationes, aliquas vero sine suo proprio subiecto habere non potest, tunc operatio propria totius, vt quod potest etiam esse propria operatio partis, dum est a subiecto separata, toto essentiali destructo: & sic concedo maiorem quoad operationes, quas forma sine suo subiecto habere non potest. Nego autem, quoad illas, quas sine suo subiecto, vt nata est per se esse habere [illegible] põt; & sic minor non est vera, quia intelligere potest esse propria animæ operatio, vt est nata per se esse, & sine subiecto. Præterea maior est vera de forma, quæ non est nata esse per se, & a subiecto separata, proprias operationes naturaliter habere, & sic minor est falsa.

Ad secundum dico, quod illa Aristotelis auctoritas est vera de intellectione intellectus coniuncti, quia intellectionem istam nobis conuenientem per experientiam solum pro statu isto nouit Philosophus; non autem est vera, de illa alterius status.

Ad tertium dico, maiorem esse veram pro statu isto, ita vt non possit quandocumque intellectus in actum exire, nisi conseruato phantasmate in phantasia, propter ordinem potentiarum pro statu isto, ita quod non potest potentia superior in actum exire, nisi prius natura exeat in actu phantasiæ, quæ est potentia inferior, aut cogitatiua sensitiua per eadem phantasma-

tasmata. Nego autem quod ante separationem animæ quidditates per species in intellectu conseruatas non sint habitualiter notæ, non conseruatis phantasmatibus: & sic concedo minorem, post mortem non habere phantasmata, sed non sunt in illo statu necessaria, vt anima separata exeat de notitia habituali ad actualem, quia remoto ordine potentiarum animæ status præsentis, sine phantasmatibus per species prius impressas potest in actum exire ad illarum quidditatum notitiam.

Ad quartum dico, quod est alius, & alius modus istius, & illius status cognoscēdi quidditates habitualiter notas, solum quoad hoc, quod in statu isto propter ordinem prædictum potentiarum, non potest quidditates notas actu cognoscere sine phantasmate, non quod phantasma sit principium productiuum notitiæ illarum quidditatum, sed solum quia non potest intellectus actu aliquam quidditatem habitualiter notam cognoscere, nisi illam, cuius phantasma mouet sensum interiorem: sed in alio statu, amoto hoc ordine, intellectus sine sensu interiori per illas species, per quas illæ quidditates erant habitualiter notæ, potest actu cognoscere; & sic negatur consequentia, quod non possit separata cognoscere, quicquid coniuncta habitualiter cognoscebat.

Correctore Ioanne Thuilio Mariæmontano Tirolensi.

F I N I S.

5-2